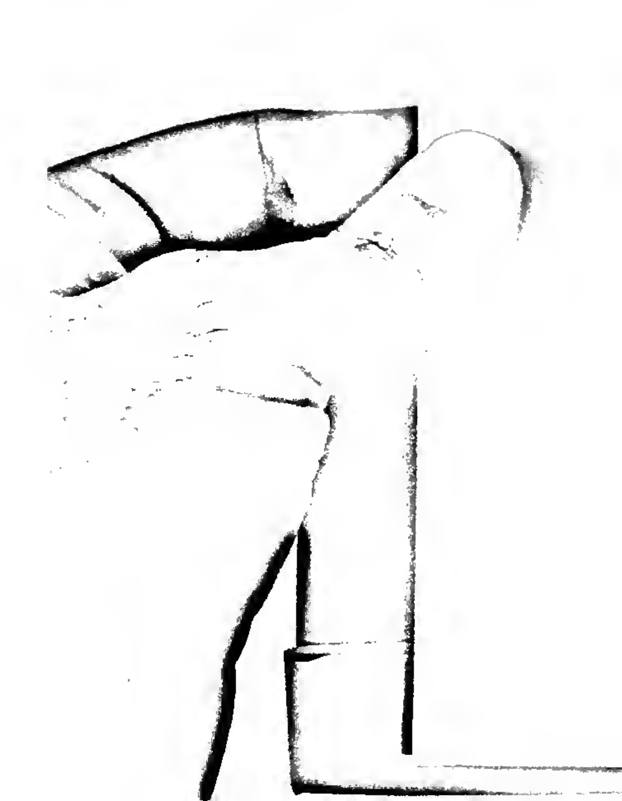




ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXV 2

DIONYSIUS VON TELLMAHRE

JAKOBITISCHER PATRIARCH VON 818—845

ZUR GESCHICHTE DER KIRCHE
UNTER DEM ISLAM

VON

RUDOLF ABRAMOWSKI

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



LEIPZIG 1940

Genehmigter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Nendeln, Liechtenstein
1966

Vorwort

Seit D. Erich Seeberg mich vor Jahren auf das weite Feld der syrischen Kirchengeschichte wies, ist mir diese Arbeit eine treue Begleiterin geblieben, auch wenn berufliche Aufgaben und Ferne von den Bibliotheken immer wieder hinderlich wurden. Der Herderhochschule in Riga verdanke ich die geistige Atmosphäre, den Bibliotheken von Bonn bis Dorpat die technische Ermöglichung einer intensiveren Beschäftigung mit dem genannten Gebiet. Bei der Durchforschung der Geschichtsschreibung selbst fiel das vorliegende Werk als ein Parergon ab.

Daß es mitten in schwerster Kriegszeit, die auch die Gestalt des Ostens völlig verändert, im Drucke erscheinen kann, erfüllt mich mit tiefem Dank. D. Albrecht Alt und Dr. Richard Hartmann wiesen dazu die Wege, Dr. Hellmuth Scheel nahm es für die Reihe der „Abhandlungen" an, Dr. Carl Brockelmann war endlich so freundlich, mit dem nun wieder von aller wissenschaftlichen Literatur fernen Verfasser die Mühe der Korrektur zu teilen. Für eine gelegentliche Hilfe danke ich meinem ehemaligen neutestamentlichen Kollegen Lic. Heinrich Seesemann. Als weitere Berater wären in erster Linie noch Dr. Adolf Rücker, der großzügige Mentor aller Adepten *in syriacis*, und Dr. Rudolf Strothmann zu nennen, der einst dem Schulpförtner Sekundaner die erste Pforte in den Bereich der orientalischen Sprachen auftat.

Trotz dieser reichen Hilfe, die das Büchlein beim Entstehen fand, wird der Leser in vieler Beziehung gegenüber Gestalt und Inhalt Nachsicht üben müssen.

Lyck, den 12. August 1940.

R. Abramowski.



Inhaltsverzeichnis



Vorwort

Seit D. Erich Seeberg mich vor Jahren auf das weite Feld der syrischen Kirchengeschichte wies, ist mir diese Arbeit eine treue Begleiterin geblieben, auch wenn berufliche Aufgaben und Ferne von den Bibliotheken immer wieder hinderlich wurden. Der Herderhochschule in Riga verdanke ich die geistige Atmosphäre, den Bibliotheken von Bonn bis Dorpat die technische Ermöglichung einer intensiveren Beschäftigung mit dem genannten Gebiet. Bei der Durchforschung der Geschichtsschreibung selbst fiel das vorliegende Werk als ein Parergon ab.

Daß es mitten in schwerster Kriegszeit, die auch die Gestalt des Ostens völlig verändert, im Drucke erscheinen kann, erfüllt mich mit tiefem Dank. D. Albrecht Alt und Dr. Richard Hartmann wiesen dazu die Wege, Dr. Hellmuth Scheel nahm es für die Reihe der „Abhandlungen" an, Dr. Carl Brockelmann war endlich so freundlich, mit dem nun wieder von aller wissenschaftlichen Literatur fernen Verfasser die Mühe der Korrektur zu teilen. Für eine gelegentliche Hilfe danke ich meinem ehemaligen neutestamentlichen Kollegen Lic. Heinrich Seesemann. Als weitere Berater wären in erster Linie noch Dr. Adolf Rücker, der großzügige Mentor aller Adepten *in syriacis*, und Dr. Rudolf Strothmann zu nennen, der einst dem Schulpförtner Sekundaner die erste Pforte in den Bereich der orientalischen Sprachen auftat.

Trotz dieser reichen Hilfe, die das Büchlein beim Entstehen fand, wird der Leser in vieler Beziehung gegenüber Gestalt und Inhalt Nachsicht üben müssen.

Lyck, den 12. August 1940.

R. Abramowski.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen

PO = Patrologia orientalis ed. Graffin-Nau, Paris

CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, ser. syr. ed. J.-B. Chabot etc., Paris

Baumstark = Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922

Vgl. noch S. 15 Anm. 5—7



Einführung

Die orientalischen Kirchen sahen sich durch den Einbruch des Islams vor eine eigentümliche Lage gestellt.

Die Entscheidung des Konzils von Epheeus 431 hatte der persischen Christenheit in jahrelanger Entwicklung, die wir nur unvollkommen überschauen[1]), die Möglichkeit gegeben, eine Kirche eigener Ordnung zu werden, die der byzantinischen Großkirche mit allem Nachdruck den Abschied gab. Um 500 n. Chr. war dieser Prozeß beendet.

Dieselbe Bedeutung gewann die Entscheidung von Chalkedon 451 für die monophysitischen Christen. Der Kaiser in Byzanz hatte in Gemeinschaft mit dem Papst in Rom den einen Christns zerrissen und verraten; darum fort von ihm! Die Vorgänge sind hier übersichtlicher; wir kennen die wechselnden Bemühungen der Nachfolger des Kaisers Marcian, bald die chalkedonensische, bald die monophysitische Partei zu gewinnen, und wir übersehen auch die Haltung der Patriarchen von Alexandria und Antiochia, die mit Geschick und Brutalität, jedenfalls immer mit leidenschaftlichem persönlichen Einsatz das Gegenspiel führen. Die Auseinandersetzung zieht sich hier um 50 Jahre länger hin. Die großzügigsten Versuche Justinians scheitern an der völligen Intransigenz seiner Völker. Er kann es nicht hindern, daß zu seiner Zeit die monophysitische Kirche in Armenien und Kleinasien, am Euphrat

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Berichte bei Labourt, le christianisme dans l'empire Perse (Paris 1904) S. 131 ff. S. auch unten S. 82 ff. — Nach den *cause fondamentali* forscht die großzügige Abhandlung von Ortiz de Urbina, Storia e cause dello Scisma della Chiesa di Persia 1937 (Orient. christ. period. Vol. III).

und am Nil endgültige Gestalt gewinnt. Der filzerne Jakob[1]) ein für die kaiserliche Machtpolitik völlig ungreifbarer Mann, wandert von Ort zu Ort, stellt die Trennung von Ostrom und den „Kaiserlichen" fest, weiht Bischöfe und Priester und schlichtet Streitigkeiten, um endlich bei der erschütternden Erkenntnis zu enden, daß das Erzeugen von Revolutionären ein undankbares Werk ist. Aber das weite Kirchengebilde, das seinem Einsatz die Gestalt verdankt, nennt sich nach ihm: Jakobitische Kirche.

Die Vorgänge sind hier bekannter als bei der Konsolidierung der persischen Nationalkirche zu einer nestorianischen, nicht aber die Motive. Denn die im Vordergrund stehende christologische Schuldebatte zeigt nur Symptome, nicht Gründe auf. Es hat in der Großkirche damals witzige Köpfe gegeben, die mit ein wenig Sophistik den Monophysitismus für verkappten Nestorianismus erklärten, genau so, wie von den Monophysiten her die Theologie der Großkirche als Nestorianismus verdächtigt und der „Judasverrat" der Synode von Chalkedon mit einem jüdisch-ebionitischen Jesusverständnis zusammengebracht wurde. So wichtig die theologischen Fragestellungen auch sind, so wenig wird man doch aus ihnen die entfesselten Leidenschaften und den Massenerfolg ableiten können, auch wenn sie etwa im Marienkult und im Meßopfer die Massenseele erreichten.

Ein Fingerzeig für die Auffindung der Motive ist der Umstand, daß zur Zeit des Justinian noch einmal die ganze Origenesfrage aufgegriffen und zu ihren Ungunsten entschieden wird. Das erinnert an den ersten origenistischen Streit am Ende des 4. Jahrhunderts und somit daran, daß sogleich nach dem Eingang der christlichen Kirche in den römischen Staat und nach ihrer Aussöhnung mit der griechischen Kultur



[1]) Seine Lebensbeschreibung findet sich bei Johannes von Ephesus, de beatis orientalibus (PO. 18, 4 S. 690ff.) und in einer anonymen Arbeit (PO. 19, 2 S. 228ff.). Dazu ist noch die Darstellung der Chronik Michaels d. Gr. Buch IX cap. 20ff. heranzuziehen. — Eine gute Charakteristik bei F. Nau, Les Arabes chrétiens (Paris 1933) S. 55.

auch die Gegenbewegung der Anachoreten und des Mönchtums entstand, die mit dieser Konformation an das Säkulum nichts zu tun haben wollte[1]). Diese Gegenbewegung erringt ihren ersten Sieg unter Theophilus von Alexandria, wie es scheint, zu ihrer einstweiligen Niederlage; das Patriarchat gewinnt, nicht das Mönchstum. Im 5. Jahrhundert ist sie aber stark genug, um nicht mehr fremden Wünschen hörig zu sein. Der von Kyrill und Dioskur vorgetragene Gegensatz zu Ostrom und die antichalkedonensische Theologie der *μία φύσις* werden nun umgekehrt für ihre Zwecke genutzt und zwar mit dem durchschlagenden Erfolg, den Gestalten vom Rang eines Timotheus Älurus und eines Severus von Antiochia[2]) kennzeichnen. Nun siegt nicht mehr ein Patriarch über seine Kollegen, wie noch bei Theophilos und Kyrill, sondern jetzt siegt die Bewegung über die Staatskirche, aber in der Form, daß sie sich von ihr trennt.

Denn der Zweck der Bewegung heißt: Los von Neu-Rom und der Staatskirche Konstantins, los von dem römischen Imperium und seiner Ökumene, los von der hellenischen Kultur und vom Bau Alexanders d. Gr.[3])!

Dieser Zweck wird erreicht. Eine feine historische Beobachtung liegt in dem Schema der alten Chroniken, nun nicht mehr von römischen, sondern von griechischen Kaisern zu sprechen. Das Kaisertum gilt nicht mehr als übergreifendes Weltreich, es ist regional an Byzanz und sein Gebiet gebunden; im Osten bedeutet es nur noch Militär- und Steuerdiktatur. Vom letzten Griechenkaiser, den Syrien sah, Heraklius († 641),

[1]) Albrecht Alt, Bischofskirche und Mönchskirche im Ostjordanland (Palästina-Jahrbuch 1937 S. 89ff.). Diese exakte Kleinarbeit an einigen Bischofslisten und Ortsverzeichnissen führt zu ungemein fruchtbaren kirchen- und kulturgeschichtlichen Erkenntnissen.

[2]) Über die theol. Bedeutung des Severus vgl. jetzt Lebons Edition: contra impium Grammaticum (CSCO. 4, 5—7) und die Anzeige von Opitz (ThLtztg. 1940, Juni, S. 13).

[3]) Vgl. die mancherlei, leider sehr zerstreuten Aufsätze von H.-H. Schaeder zur Hellenisierung des Orients und seiner Loslösung davon.

wird wohl sein Abschied vom Osten überliefert, irgendein Wort des Verständnisses und der Sympathie fällt beim Beschreiben dieser bedeutenden Szene von syrisch-monophysitischer Seite nicht[1]).

Und nun bildet sich im unbekannten Süden, in dsr arabischen Wüste, die man kaum von Indien und Abessinien zu unterscheiden weiß, eine Macht, welche schneller als die ihr vorauseilende Kunde ihre politische Gewalt entfaltet und in zwei Jahrzehnten Erbe des alten Kulturlandes zwischen Tigris und Nil ist.

Überall, wo diese neue politische Größe mit den bisherigen zusammenstieß, traf sie auf christliche Kirchen, die zu diesen bisherigen Mächten in Opposition standen. Wie mußten, wie konnten sich die orientalischen Kirchen zu der orientalischen Vormacht verhalten, die sie von einem verhaßten politischen Joch befreite, gleichzeitig aber keine christliche Obrigkeit im Sinne Konstantins, Theodosius' und Justinians war? Während der heutige Historiker diese Frage sehr präzise herausarbeiten kann, ist sie damals keineswegs in diesem vollen Umfange aufgegriffen worden; sie wurde nur in Teilgebieten erfaßt und beantwortet.

Sollten wir heute entscheiden, ob Mohammed zum Typ des Justinian oder zu dem des Jakob Baradäus gehörte, ob er als legitimer Herrscher auch in Religionsfragen oder als politischer Prophet zu verstehen sei, so würden wir ihn bedenkenlos in die zweite Gruppe einordnen. Doch der damalige Orient hat ihn und seine Nachfolger als neues Königtum verstanden. Hier tauchte eine Garantie auf, daß der politische Wechsel, den man eben erst im Eroberungszug der Perser miterlebt hatte, beendet sei. Hier war vor allem aber der glückliche Sieger über Perser und Rhomäer, der den Quälereien wider die Nestorianer dort und die Jakobiten hier ein Ende machte. Ja, hier war vielleicht das neue Erleben des „Reiches", das den orientalischen Völkern durch Rom und Byzanz nicht



[1]) Diese Szene ist dargestellt bei Michael B. XI Kap. 7. Zu ihrer Kritik vgl. Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (1899) S. 85.

mehr geboten wurde. Darum grüßte man ihn mit den letzten Resten politischer Begeisterung, die noch da waren, und vermerkte mit Freuden die mancherlei Erleichterungen, die unter dem neuen Herrn spürbar waren. Die Tatsache, daß auch hier an einen namen- und bildlosen Gott geglaubt wurde und von einem Propheten Isa die Rede war, konnte zunächst weitere Skrupel befriedigen[1]).

Einige Zitate aus der damaligen syrischen Literatur mögen dies näher aufzeigen.

Im „Buch der Hauptpunkte der zeitlichen Weltgeschichte" des Nestorianers Johannan bar Penkaje[2]) (um 685) finden wir in Kapitel 14 und 15 eine Beurteilung der neuen Lage. Da der Text nur zum Teil in französischer Übersetzung zugänglich ist, geben wir ihn hier auf Deutsch wieder.

> Als aber das Reich der Perser in den Tagen ihres Königs Chosrau sein Ende nshm, begann sich sogleich das Reich der Hagarsöhne[3]) fast in der ganzen Welt auszubreiten. Denn sie beherrschten das ganze Perserreich und unterwarfen alle ihre Helden, die sich der Kriegszeiten besonders rühmten. Auch dürfen wir ihr Kommen nicht naiv betrachten. Es war nämlich ein Gotteswerk. Und ehe er sie rief, bereitete er sie darauf vor, wie sie die Christen in Ehren halten sollten. Ebenso hatten sie auch wegen

[1]) Das Verständnis des Islams als christlicher Weiterbildung, das schon Harnack untersuchte, aber mit zu gebundener philologisch-literarischer Methode (Dogmengeschichte, 4. Aufl. II. S. 529ff.), wird heute von den verschiedensten Seiten her erörtert: Tor Andrae, Mohammed (Göttingen 1932) S. 32ff. S. 67ff., H. Strothmann, Die koptische Kirche (Tübingen 1932) S. 46ff., H.-H. Schaeder, Der Orient und wir (1935), Fr. Nau, Les Arabes chrétiens (Paris 1933), ohne daß das Problem schon zu Ende gebracht ist.

[2]) Ed. A. Mingana, Sources syriaques (Leipzig 1907). Vgl. Baumstark § 32i. Johannan b. Penkaje schreibt bewußt Geschichtstheologie, nicht Geschichtsdarstellung.

[3]) Das Verbum *hağara* = verlassen und der Eigenname *Hagar*, der Mutter der Ismaeliter (Gen. 16 und Gal. 4, 21ff.), gibt eine jener merkwürdigen Assonanzen, die der Wissenschaft gelegentlioh von der Geschichte geboten werden.

unseres Mönchstandes klaren Befehl von Gott, daß sie ihn in Ehren hielten. Als sie nun nach göttlichem Befehl kamen, da gewannen sie sozusagen zwei Reiche ohne Kampf und ohne Krieg in der verächtlichen Weise des Scheites, das aus dem Feuer gezogen wird[1]), ohne Kriegsgerät und ohne menschliche Listen. So gab ihnen Gott den Sieg, daß er über ihnen vollende, was geschrieben steht: „Einer wird tausend verfolgen und zwei werden zehntausend in die Flucht schlagen“[2]). Wie hätten Leute, die halbnackt waren und ohne Waffe und ohne Schilde anritten, siegen können ohne göttliche Hilfe! Er rief sie von den Enden der Welt, um mit ihnen das sündige Königreich zu vernichten[3]) und den hochmütigen Sinn der Perser zu demütigen. Es verging nur kurze Zeit, da war die ganze Welt in die Hände der Araber ausgeliefert. Und sie nahmen alle festen Städte und herrschten von Meer zu Meer und von Osten bis Westen, über Ägypten und ganz Mesrin und von Kreta bis Kappadokien und von Jahelman[4]) bis an die Tore von Alan[5]) Armenier und Syrer und Römer und Perser und Ägypter und alle Orte in der Mitte. Und es war seine Hand über alles nach dem Worte des Propheten[6]), außer daß die Hälfte des Römerreiches von ihnen nicht niedergezwungen wurde. Wer könnte die Beutezüge aufzählen, die sie bei den Griechen machten, in Äthiopien und Spanien und in den übrigen fernen Ländern, wobei sie die Söhne und Töchter fingen und als Knechte und Mägde abführten! Und über diejenigen, die im Frieden und im Glück vom Kampf mit ihrem Schöpfer nicht ruhten, wurde ein barbarisches Volk gesandt, das kein Erbarmen kennt[7]).

---

[1]) Sach. 3, 2.
[2]) Deut. 32, 30.
[3]) Amos 9, 8.
[4]) Payne-Smith, Supplem. (1927) pg. 152 „place-name, prob. in Arabia“. Brockelmann verm. „Al-Jaman“.
[5]) P.-S. Suppl. pg. 20 „a coastal region of the Caspian Sea, near the Volga“, vgl. Enzykl. des Islam, pg. 327 „Allān“.
[6]) Gn. 16, 12.
[7]) Mingana a. a. O. S. 141*, 9—142*, 22.

Denselben Gedanken der gottgewollten Züchtigung durch die Araber nimmt der Verfasser noch einmal mit denselben Worten in Kap. 15 auf. Nur kann er hier darauf hinweisen, daß die Zuchtrute ihr Werk vollendete und Gott sich seines Volkes wieder erbarmte:

Und weil es richtig war, daß auch an den Hagarsöhnen das Werk, das sie getan, vergolten werde, darum gab er ihnen von Anfang ihres Reiches an zwei Häupter und teilte sie in zwei Teile, damit wir das, was von unserm Heiland gesagt wird[1]), wohl merken. Bei ihnen bestand die Einheit, bis sie die ganze Welt eroberten. Als sie aber wieder zu sich kamen und vom Kriege ruhten, da entstand Streit miteinander. Und die des Westens sprachen: Uns gehört das Übergewicht und von uns stamme der König. Die von Osten aber bestritten, daß dies ihnen zugeteilt würde. Und von diesem Zwiespalt her reizten sie sich zum Kriege miteinander. Als sie aber die Sache als ihren Streit zu Ende geführt hatten nach einer großen Schlacht, die bei ihnen stattfand, da war der Sieg bei denen vom Westen, die sie Omaijaden nennen. Und von ihnen herrschte einer mit Namen Muawija und besaß die beiden Reiche der Perser und der Römer. In seinen Tagen blühte das Recht und es herrschte großer Friede in den Landen seiner Macht. Er ließ jeden leben, wie er wollte. Sie hatten nämlich, wie ich vorher sagte, einen Befehl von dem, der ihr Führer war, wegen des Volkes der Christen und wegen des Ordens der Mönche. Sie hatten auch von seiner Führung die Anbetung des einen Gottes nach den Sitten des alten Gesetzes. Am Anfange aber hielten sie so fest an der Überlieferung Mohammeds, der ihr Erzieher war, daß sie das Todesurteil über den brachten, der sich gegen seine Gesetze zu erfrechen schien. Ihre Heere aber zogen jedes Jahr zu den unterworfenen Gegenden und zu den Inseln und plünderten und brachten ein von allen Völkern unter der Sonne. Und von jedermann forderten sie nur Tribut und gestatteten

---

[1]) Matth. 12, 25?

seinem Willen, in jeglichem Glauben zu bleiben, da auch bei ihnen nicht wenig Christen waren, z. T. zu den Häretikern haltend z. T. zu uns[1]). Seit nun Muawija herrschte, galt dieser Friede in der Welt, wie wir seinesgleichen nie gehört noch gesehen haben weder von unsern Vätern noch von den Vätern unserer Väter. Als hätte unser Herr gesprochen: ich will es auf diese Weise versuchen; wie geschrieben steht[2]): „In Gnade und Wahrheit wird dem Frevler vergeben"[3]).

In diesen Worten klingt die Freude an der arabischen Schutzherrschaft fast ungebrochen wieder.

In dieselbe Zeit fällt das umfassende Lebenswerk des großen Jakob von Edessa[4]). Doch läßt dieses zunächst überhaupt nicht erkennen, daß seine Kirchen- und Gelehrtenarbeit unter land- und glaubensfremden Eroberern geschieht. In seinen Kanones etwa[5]) spielt das kirchliche Verhältnis zu den Arabern keine erheblichere Rolle als das zu den Nestorianern nnd Chalkedonensern.

Ähnlich lautet die Meinung des nestorianischen Katholikos Timotheus I, der um 783 mit dem Kalifen Mahdi ein längeres Religionsgespräch führt[6]). Hier erscheint der Abstand von Kirche und Islam unwesentlich, geschweige denn, daß über das Kalifenreich ein abwertendes Urteil gefällt wird. Timotheus läßt sich vielmehr von seinem hohen Gesprächspartner die Themen vorschreiben und muß dementsprechend wesentlich die christliche Trinitäts- und Inkarnationslehre verteidigen. Der geistige Positionsverlust gegenüber Johannan bar Penkaje fällt in die Augen. Der Kalif findet manches liebenswürdige Wort, und der Katholikos ist

[1]) Jakobiten und Nestorianer.
[2]) Prov. 16, 6.
[3]) Mingana a. a. O. S. 145*, 21—147*, 11, vgl. die französische Übersetzung S. 174f.
[4]) Baumstark, § 40.
[5]) Ed. C. Kayser 1886.
[6]) Ed. A. Mingana, Woodbroke Studies, Vol. II (Cambridge 1928) S. 1—162.

froh, auf gute Art durchzukommen. Ist auch nicht von Ringen die Rede, so wird die wahre Gotteserkenntnis doch mit einer Perle verglichen, die die Konfessionen im Dunkeln gegriffen haben, ohne ihren Wert prüfen zu können[1]). Nur einmal zwingt der Nachfolger des Propheten den Kirchenmann zu deutlicher Stellungnahme[2]).

Und unser friedliebender und weisheitsvoller König sprach zu mir: „Was hältst du von Mohammed?" Ich aber antwortete seiner Majestät: „Er ist alles Lobes aller Vernünftigen würdig!

Denn Mohammed, o König, wandelte auf dem Pfade der Propheten und ging auf der Bahn derer, die Gott lieben. — Wenn nämlich alle Propheten von einem Gotte lehrten, Mohammed aber auch von einem Gotte lehrte, so ist klar, daß auch Mohammed auf der Bahn der Propheten ging. — Und wenn alle Propheten die Menschen vom Bösen fernhielten und sie dem Guten nahebrachten und auch Mohammed seine Volksgenossen vom Bösen fernhielt und zum Guten nahebrachte, so ist klar, daß Mohammed auf dem Pfade der Propheten wandelte. — Und wenn alle Propheten die Menschen von der Verehrung der Dämonen fernhielten und von der Götzenfurcht sie aber zu Gott nahebrachten, und wenn auch Mohammed seine Volksgenossen von der Dämonenfurcht und Götzenverehrung fernhielt sie aber zur Kenntnis und Verehrung des einen Gottes, der einzig ist, außer dem es keinen gibt, nahe gebracht hat, so ist offenbar, daß Mohammed auf der Bahn der Propheten ging. — Wenn aber Mohammed von Gott, seinem Wort und seinem Geist lehrte, über Gott, sein Wort und seinen Geist aber auch alle Propheten gekündet haben, so ist also auch Mohammed auf dem Pfade aller Propheten gegangen.

Wer wollte nicht denjenigen rühmen, preisen und ehren, der nicht allein mit Worten für Gott stritt, sondern auch

[1]) Mingana, S. 88f.
[2]) Mingana, Text S. 133 r. Sp.; Übers. S. 61f.

mit dem Schwerte seinen Eifer für Gott bewies! — Denn wie Moses an den Kindern Israel tat, als er sah, daß sie ein goldenes Kalb gemacht hatten[1]) und es anbeteten, und alle Verehrer des Kalbes tötete, so zeigt auch Mohammed Eifer für Gott und liebte und ehrte Gott mehr als sich selbst und seine Volksgenossen. Die von seinen Volks- und Geschlechtsgenossen, die mit ihm Gott fürchteten, pries, lobte und ehrte er. Er verkündete ihnen das Reich, die Herrlichkeit und die Ehre von Gott her, sowohl in dieser Welt wie auch in jener, im Garten. Mit denen aber, die Bilder verehrten und nicht Gott, kämpfte und kriegte er und zeigte ihnen die Qual in der Gehenna und das Feuer, das nicht verlöscht, in dem alle Frevler ohne Ende brennen müssen. — Und wie Abraham tat, der Freund und Geliebte Gottes, der sein Antlitz von den Götzen und ihrer Art wandte, allein auf Gott schaute und den Völkern ein Lehrer des einen Gottes wurde, so tat auch Mohammed. Er wandte sein Antlitz von den Götzen und von ihrer Verehrung, ob sie nun seinen Volksgenossen oder Fremden gehörten; er ehrte aber allein und betete an den, der allein Gott ist.

Darum hat ihn auch Gott sehr geehrt. Er tat unter seine Füße zwei mächtige Reiche, die wie Löwen in der Welt brüllten, und wie Donner ertönte ihre Macht auf der ganzen Welt unter dem Himmel: ich meine das Reich der Perser und das der Römer. — Das eine ehrte das Geschöpf statt des Schöpfers; das ist das Reich der Perser. — Das andere ließ im Fleisch leiden und sterben den, der auf keine Art noch Weise leiden und sterben kann; das ist das Reich der Römer. — Und er dehnte die Macht seines Reiches durch den Herrscher der Gläubigen und seine Söhne vom Osten bis zum Westen und vom Norden bis zum Süden.

Wer wollte, du unser siegreicher König, nicht loben den, den Gott lobt[2])! Wer wollte nicht die Krone der

[1]) Vgl. Ex. 32 und Sure 2, 40ff.

[2]) Deutliche Anspielung auf Num. 23, 8. Der Fremde muß sein Urteil den klaren Anzeichen der göttlichen Wahl beugen.



Ehren und Herrlichkeit dessen erheben, den Gott rühmt und ehrt!

So und ähnlich sprechen ich und alle Gottesfreunde, du unser König, von Mohammed."

Der hymnische Klang, der vollendete Rhythmus und die immense Klugheit dieser Worte kann nicht verhüllen, daß der beschlagene Patriarch hier wie überall seine Stellung wohl gut biblisch und offenbarungsmäßig — und auch entsprechend seiner Korankenntnis — unterbaut, der entscheidenden Christusfrage dagegen ausweicht. So sind seine beredten Worte wohl ein Zeugnis kluger Anpassung, sie lassen aber eine klare Sicht des Islam von der Kirche her vermissen.

Mit dem Ausgang der Omaijadenzeit in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts und mit dem Einsetzen von Repressalien durch das selbstbewußt gewordene Herrenvolk beginnt freilich auch die Klage über das neue Regiment. Der vierte Teil der Chronik von Zuḳnīn (Ps.-Dionysius von Tell-Maḥre)[1]) enthält eine Fülle von Jeremiaden und Klagepredigten aus dem jakobitischen Syrien, die nur notdürftig durch einen historischen Bericht verbunden sind, dafür aber kulturgeschichtlich nicht unterschätzt werden dürfen. Aber diese Klage wird nicht gegen die Christenfeinde geführt — gelegentlich stiftet ein Kalif Geld zum Kirchenbau und ein Emir schafft unter streitenden Kirchenmännern mit seinem weltlichen Arm Ordnung. Die Beschwerde geschieht ganz bewußt wider die Schikanen der Verwaltung und der Steuer.

Alle diese Plagen und Qualen brachten sie wegen der Steuern auf das arme Volk. Wenn diese Verfolgung nun nicht unterschiedslos gewesen wäre, daß in ihr Christen und Heiden, Juden und Samaritaner, Feueranbeter und Sonnenanbeter, Magier samt den Moslem, Leute von Har-

[1]) Chronique de Denys (sic!) de Tell-Mahré 4ième partie publiée et traduite par J.-B. Chabot (Paris 1895) und CSCO. III 2 (Paris 1933): Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum ed. J.-B. Chabot, 145ff. Vgl. S. 22ff.

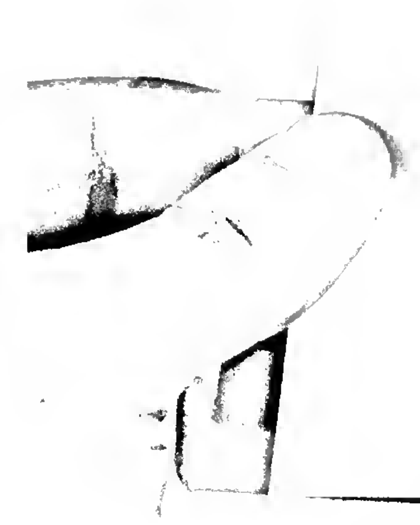
ran und Manichäer einbegriffen waren! So konnten weder Götter noch Göttinnen an dieser bitteren Verfolgung einen Triumph haben. Es war überhaupt nichts von Glauben dabei, was sich auf die Angelegenheit bezog, weder beim Anbeter nach Osten noch bei dem nach Westen. Der Name der Anbetung nach Süden wie nach Norden hörte auf. Wenn die Christen gesondert unter diese Verfolgung gehört hätten, so könnte ich die Martyrien in diesen Tagen mehr loben als alle Martyrien vorher[1]).

Diese interkonfessionelle Gemeinsamkeit in der Bedrängnis überträgt der Chronist auch in den Bericht von der gleichzeitigen Hungersnot:

> So gingen alle Volksgruppen zu den Bittgängen. Jede Sprache und Gruppe schrie in einem Haufen aus großer Bedrängnis[2]) . . . Und so zogen die Christen aus mit ihren Bischöfen an der Spitze, die Juden mit ihren Schopharhörnern und die Araber gleichfalls[3]).

Diese langen, unermüdlichen Klagen stellen das notwendige Gegenbild erbärmlicher Wirklichkeit zu den wunderschönen Traumgestalten von Tausend und eine Nacht. Es mischt sich auch das Wissen darum ein, daß mit dem persischen Abbassidenregiment gegenüber dem bisherigen Arabischen Reich etwas Neues entstanden ist. Aber eine Erkenntnis über das innere Verhältnis des alten und des neuen Glaubens zueinander will uns der schriftstellernde Mönch nicht vermitteln.

Erst bei einem Manne merkt man ein entschiedenes Wissen über die für unsere Betrachtung radikale Wandlung in der Welt- und Kirchengeschichte, das ist Dionysius von Tellmaḥrē, der von 818—845 Patriarch der syrisch-jakobitischen Kirche war[4]).



[1]) CSCO III 2, pg. 316, 10—20 (vgl. Chabots Französisch S. 143ff.).

[2]) Ebenda pg. 318, 3—5.

[3]) Ebenda, pg. 318, 23—25.

[4]) Der von Baumstark § 32 j genannte Nestorianer Abraham von Bet Ḥale, „der älteste bekannte Vertreter christlicher Polemik

Das Ergebnis dieser neu gewonnenen Erkenntnis liegt in doppelter Weise vor. 1. Dionysius wird uns faßbar als Autor einer Geschichte, die vom Beginn der „Griechenkaiser" (Maurikios 582 n. Chr.) bis auf den Kalifen al-Muʿtaṣim († 842) reicht. Wenn ihr Original auch verloren ist, so ist doch eine solche Exzerptenfülle erhalten, daß wir ihren Inhalt überschauen können. Dionysius ist nicht nur berichtender, sondern auch stark reflektierender Schriftsteller, so daß wir seine klar ausgesprochene Meinung über die Dinge erfahren. 2. Die Geschichtsschreibung schließt ferner mit einer ausführlichen Darstellung der eigenen Kirchenregierung ab. Durch den Kirchenhistoriker wird uns also auch der Kirchenpolitiker deutlich, der seinem Regiment einen ausgeprägten Charakter zu geben weiß.

Die Untersuchung dieser Geschichtsschreibung und dieser Kirchenregierung soll uns eine Anschauung davon geben, wie die Kirche den Islam deutete und sich unter seinem Kalifat einzurichten suchte.

gegen den Islam" soll hier wenigstens noch erwähnt werden. Auf den Brief al Haschimis an den Nestorianer al Kindi kommen wir auf S. 117 noch zurück.



Überlieferung und Bestand des Geschichtswerkes des Patriarchen

Überlieferung

Die Überlieferung über Dionysius und sein Werk ist uns in dreierlei Weise zugänglich: a) in kurzen Notizen zweier Annalenwerke, b) in ausführlichen Auszügen dreier Weltchroniken und c) in zwei direkt erhaltenen Bruchstücken.

a) Die sicherste, aber auch unergiebigste Quelle ist die Chronographie des Nestorianers Elias von Nisibis († 1049). Dieser bringt im ersten Teil seines opus chronologicum in der zweiten Hälfte desselben[1]), ein Annalenwerk, das vom Zeitgenossen Jesu, Abgar, in seinem ursprünglichen Bestande bis auf das Jahr 1018 reicht. Charakteristisch für dies einzigartige Werk ist die kurze Notiz zur Jahreszahl und der genaue Quellenbeleg. Hier finden sich sechs Angaben aus „dem jakobitischen Patriarchen Dionysius“ und zwar zu den Jahren H. 138 = Gr. 1066; H. 140 = Gr. 1068; H. 142 = Gr. 1070[2]); H. 146 = Gr. 1074; H. 152 = Gr. 1080; H. 153 = Gr. 1081. Die Synchronismen stimmen genau, ein Zeichen für dis Qualität des Verfassers. Er ist sich bewußt, mit diesen Auszügen etwas besonderes zu bringen; denn er schreibt diese Stücke rot aus. Der Inhalt der Zitate liegt etwa 50 Jahre vor der Regierungszeit des Patriarchen Dionysius, er bezieht sich auf Kirchen-, Islam- und byzantinische Geschichte.

Noch geringfügiger ist die Bezeugung durch die Chronik von Karṭamīn. Diese ist in zwei Ausgaben erhalten: als

[1]) CSCO. III 7, pg. 73ss. bzw. pg. 37ss.
[2]) Fr. Baethgen, Fragmente syrischer und arabischer Historiker (Leipzig 1884) ist hier ein Fehler unterlaufen.

Klosterannalen bis zum Jahre 819 rsichend[1]) und als Weltchronik bis zum Jahre 847[2]). Beide sind am Schluß im Gegensatz zu früheren Partien ziemlich identisch. Ihr letztes (bzw. vorletztes) Notat lautet: „Im Jahre 1130[3]) wurde Herr Dionysius als Patriarch gewählt vom Kloster Kennešrin in der Stadt Kallinikos.“ Obwohl diese Chroniken so markant abschließen, ist doch nicht zu vermuten, daß sie das gleichzeitig verfaßte Geschichtswerk des Dionysius benutzen. Inhaltlich spricht dagegen, daß hier kein Wort des Tadels über den Unruhestifter Athanasius Sandalaja fällt, dsr aus Karṭamīn stammt[4]).

b) Ganz anders behandeln die nun zu nsnnenden Weltchroniken die Gestalt des Dionysius und sein Werk. Es kommen folgende drei in Betracht: 1. die bis 1194/95 reichende Weltchronik des Patriarchsn Michael I. von Melitene († 1199)[5]), 2. die chronistische Arbeit des Bar Hebräus († 1286)[6]), 3. das Chronicon anonymum bis zum Jahre 1234[7]).

Das Versprechen des Johannes Damascenus: *ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν* ist auch von diesen syrischsn Chronisten nach Möglichkeit eingehalten worden; man darf aber daran erinnern, daß schon des Eusebius Kirchengeschichte hierfür ein gewisses Vorbild gab.

1. So besteht denn die *vaste compilation* des Patriarchen Michasl für dis von ihm nicht miterlebte Geschichte aus

[1]) CSCO. III 14, pg. 1—24.
[2]) CSCO. III 4 pg. 157—238.
[3]) = 818/9 n. Chr.
[4]) CSCO. III 4 pg 236, 5 und 26ss.
[5]) Paris 1899—1924 ed. J. B. Chabot = Mi(chael).
[6]) Chronicon syriacum ed. Bedjan (Paris 1890) = BHS; Chronicon ecclesiasticum ed. et trad. Abbeloos-Lamy (Löwen 1872/7) = BHE. Die arabische historia Dynastiarum ed. Salhâni (Beirut 1890), trad. G. L. Bauer (Leipzig 1783) kann hier unberücksichtigt bleiben, da sie seit Mohammed an der christlichen Kirche nicht mehr interessiert ist. Hier ist der vielseitige Hebräersohn den Arabern ein Araber geworden.
[7]) CSCO. III 14 et 15 ed. Chabot = Chr. 1234.

Auszügen vorangegangener Historiker. Doch tritt erschwerend hinzu, daß der Kompilator meist nicht wörtlich, sondern bearbeitend exzerpiert und daß er bestenfalls am Anfang oder am Schluß des Stückes den verwerteten Schriftsteller angibt.

Dieser günstige Fall ist nun für Dionysius von Tellmahre gegeben. Ja, Michael erklärt nicht nur Buch X Kap. 20, daß sein Gewährsmann nunmehr Dionysius sei, sondern er gibt als direktes Zitat dessen ganze Einleitung; ebenso verfährt er B. XII K. 21, indem er das ganze Schlußwort des Dionysius ausschreibt und dazu noch am Ende von B. XII und am Anfang von B. XIII darüber redaktionelle Mitteilungen macht. Alles, was sich bei Michael außerhalb dieses festen Rahmens X, 20—XII, 21 über Dionysius findet[1]), nimmt auf diesen Abschnitt Bezug. Allerdings sind bei der Durchforschung dieser zweieinhalb Bücher Michaels noch drei andere Historiker zu beachten, deren Material von dem des Dionysius zu scheiden wäre. XI, 17 notiert Michael, daß die Kanones des Jakob von Edessa zu Ende seien, der bisher seine Quelle gewesen wäre; er liefere nunmehr in seinen Tabellen eigene Arbeit. Das Chronikwerk des großen monophysitischen Gelehrten Jakob von Edessa ist uns in einigen bedeutenden Bruchstücken überliefert[2]). Wir können aus ihnen ersehen, daß es durchaus nach dem Muster der ursprünglichen Chronik des Eusebius als deren Fortsetzung angefertigt war. Michael hat aus ihr, abgesehen von den Zahlenreihen, nur „Notate" in leicht festzustellendem Stil entnehmen können, weder Berichte noch Schilderungen. So bildet denn dies Werk kein unüberwindbares Hindernis auf dem Wege zu Dionysius. — Schwieriger scheint es mit dem zweiten Gewährsmann des Michael, Johann von Litarba[3]) zu stehen, dessen Benutzung XI, 20 als beendet angemerkt ist. Denn die Geschichtsschreibung dieses Verfassers ist nicht einmal aus Proben

[1]) Vgl. Chabot, Introduction pg. 23* s. v.

[2]) Chronicon Jacobi Edesseni ed. E. W. Brooks (CSCO. III 4 pg. 261 ss.).

[3]) Baumstark, § 41d.



bekannt. Was wir von ihr wissen, finden wir allein in der von Michael zitierten Einleitung des Dionysius. Diese stellt sie aber mit der Arbeit des Jakob auf eine Stufe als chronistisches Werk. Da sie schon zu den Vorlagen des Dionysius gehörte, möchten wir vermuten, daß Dionysius ihr Material bei sich verarbeitet und Michael von ihr direkt keine Notiz genommen hat. Aber in jedem Falle würden ihre Notate gegenüber der breiten Darstellung des Dionysius nicht ins Gewicht fallen. — Ein weiterer Historiker, dessen Einwirkungen Michael nennt, ist Ignatius von Melitene, einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchenstuhl am Ende des 11. Jahrhunderts. Wir wissen über sein Werk, daß es Michael von 843 ab als einziges benutzt hat, doch war es ihm schon vorher zur Hand. Wichtig ist nun, daß Ignatius selbst von Dionysius abhängig ist; so hat für unsere Zeit dessen Arbeit den Vorrang. Außerdem hat Ignatius sich wesentlich um die byzantinische Kaisergeschichte gekümmert, so daß Chabot[1]) vermutet, „que tout le récit concernant l'histoire profane de l'empire byzantin vint d'Ignace qui l'aurait compilé des chroniqueurs grecs". Das Interesse des Dionysius dagegen gehört ausgesprochen dem Kalifenreich. Obwohl wir uns über die Arbeit des Ignatius kein exaktes Urteil bilden können, fällt doch auf, daß von Buch XIII ab, wo Michael allein auf Ignatius angewiesen ist, seine Darstellung erschütternd dürftig wird. Er selbst führt Klage über die Mangelhaftigkeit seiner Vorlage, während er Dionysius nicht genug rühmen konnte. Bar Hebräus weicht seit Buch XIII völlig von Michael ab; das bedeutet, daß die Darstellung des Ignatius weder dieselbe Fülle noch dieselbe bindende Kraft wie die des Dionysius hatte. So ist auch er kein ernsthafter Konkurrent für unseren Historiker.

Diese theoretische Sicherheit wird nunmehr noch praktisch durch die Beobachtung unterstützt, daß wir historische Ereignisse bei Michael sowohl im Notat wie auch im ausführlichen Bericht dargestellt finden, z. B. der Patriarch Athanasius I. (X, 23 : X, 24) und die Kaisergeschichte von Stau-

[1]) Michael, Introduction XXXV.

Auszügen vorangegangener Historiker. Doch tritt erschwerend hinzu, daß der Kompilator meist nicht wörtlich, sondern bearbeitend exzerpiert und daß er bestenfalls am Anfang oder am Schluß des Stückes den verwerteten Schriftsteller angibt.

Dieser günstige Fall ist nun für Dionysius von Tellmahre gegeben. Ja, Michael erklärt nicht nur Buch X Kap. 20, daß sein Gewährsmann nunmehr Dionysius sei, sondern er gibt als direktes Zitat dessen ganze Einleitung; ebenso verfährt er B. XII K. 21, indem er das ganze Schlußwort des Dionysius ausschreibt und dazu noch am Ende von B. XII und am Anfang von B. XIII darüber redaktionelle Mitteilungen macht. Alles, was sich bei Michael außerhalb dieses festen Rahmens X, 20—XII, 21 über Dionysius findet[1]), nimmt auf diesen Abschnitt Bezug. Allerdings sind bei der Durchforschung dieser zweieinhalb Bücher Michaels noch drei andere Historiker zu beachten, deren Material von dem des Dionysius zu scheiden wäre. XI, 17 notiert Michael, daß die Kanones des Jakob von Edessa zu Ende seien, der bisher seine Quelle gewesen wäre; er liefere nunmehr in seinen Tabellen eigene Arbeit. Das Chronikwerk des großen monophysitischen Gelehrten Jakob von Edessa ist uns in einigen bedeutenden Bruchstücken überliefert[2]). Wir können aus ihnen ersehen, daß es durchaus nach dem Muster der ursprünglichen Chronik des Eusebius als deren Fortsetzung angefertigt war. Michael hat aus ihr, abgesehen von den Zahlenreihen, nur „Notate" in leicht festzustellendem Stil entnehmen können, weder Berichte noch Schilderungen. So bildet denn dies Werk kein unüberwindbares Hindernis auf dem Wege zu Dionysius. — Schwieriger scheint es mit dem zweiten Gewährsmann des Michael, Johann von Litarba[3]) zu stehen, dessen Benutzung XI, 20 als beendet angemerkt ist. Denn die Geschichtsschreibung dieses Verfassers ist nicht einmal aus Proben

[1]) Vgl. Chabot, Introduction pg. 23* s. v.
[2]) Chronicon Jacobi Edesseni ed. E. W. Brooks (CSCO. III 4 pg. 261 ss.).
[3]) Baumstark, § 41d.



bekannt. Was wir von ihr wissen, finden wir allein in der von Michael zitierten Einleitung des Dionysius. Diese stellt sie aber mit der Arbeit des Jakob auf eine Stufe als chronistisches Werk. Da sie schon zu den Vorlagen des Dionysius gehörte, möchten wir vermuten, daß Dionysius ihr Material bei sich verarbeitet und Michael von ihr direkt keine Notiz genommen hat. Aber in jedem Falle würden ihre Notate gegenüber der breiten Darstellung des Dionysius nicht ins Gewicht fallen. — Ein weiterer Historiker, dessen Einwirkungen Michael nennt, ist Ignatius von Melitene, einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchenstuhl am Ende des 11. Jahrhunderts. Wir wissen über sein Werk, daß es Michael von 843 ab als einziges benutzt hat, doch war es ihm schon vorher zur Hand. Wichtig ist nun, daß Ignatius selbst von Dionysius abhängig ist; so hat für unsere Zeit dessen Arbeit den Vorrang. Außerdem hat Ignatius sich wesentlich um die byzantinische Kaisergeschichte gekümmert, so daß Chabot[1]) vermutet, „que tout le récit concernant l'histoire profane de l'empire byzantin vint d'Ignace qui l'aurait compilé des chroniqueurs grecs". Das Interesse des Dionysius dagegen gehört ausgesprochen dem Kalifenreich. Obwohl wir uns über die Arbeit des Ignatius kein exaktes Urteil bilden können, fällt doch auf, daß von Buch XIII ab, wo Michael allein auf Ignatius angewiesen ist, seine Darstellung erschütternd dürftig wird. Er selbst führt Klage über die Mangelhaftigkeit seiner Vorlage, während er Dionysius nicht genug rühmen konnte. Bar Hebräus weicht seit Buch XIII völlig von Michael ab; das bedeutet, daß die Darstellung des Ignatius weder dieselbe Fülle noch dieselbe bindende Kraft wie die des Dionysius hatte. So ist auch er kein ernsthafter Konkurrent für unseren Historiker.

Diese theoretische Sicherheit wird nunmehr noch praktisch durch die Beobachtung unterstützt, daß wir historische Ereignisse bei Michael sowohl im Notat wie auch im ausführlichen Bericht dargestellt finden, z. B. der Patriarch Athanasius I. (X, 23 : X, 24) und die Kaisergeschichte von Stau-

[1]) Michael, Introduction XXXV.

rakios bis auf Michael II. (XII, 7 u. 9 : XII, 15). Beidemal ist die wertvolle ausgesponnene Nachricht nachweislich Werk des Dionysius, während es nicht viel auf sich hat, woher jene Notate stammen.

2. Bar Hebräus, der große und abschließende Enzyklopädist der syrischen Kirche, schreibt seine Chronik in zwei Teilen als Welt- und Kirchengeschichte. Dies viel bewunderte und viel benutzte Werk erweist sich, seit Michael ediert ist, als Auszug aus dieser Quelle, der aber bezeichnenderweise nur bis zum Abschluß der gemeinsamen Vorlage, der Geschichte des Dionysius von Tellmaḥrē, reicht. Von 842 n. Chr. ab geht Bar Hebräus eigene Wege und läuft mit Michael nur noch parallel. Bis dahin findet man dagegen seitenweise kaum ein Wort, das nicht bei dem 70 Jahre zurückliegenden Vorgänger steht. Immerhin ist es ein Exzerpt mit viel Verstand. Die unendlichen Materialien und Aktenstücke, die Michael zur Kirchengeschichte zusammenträgt, sind hier zu einer präzisen Geschichte der syrischen Kirchenfürsten zusammengestrichen worden. Das bietet den Vorteil, daß der Leser Michaels hier das durch jene Materialfluten getrübte Gesamtverständnis noch einmal kontrollieren kann. Die historischen Daten in ihrer gelegentlichen Duplizität sind zusammengeordnet und, da der Verfasser von besonderen Kanonreihen absieht, streng-chronologisch aneinander gefügt. Auch hier hat der Leser Michaels die Möglichkeit, Unsicherheiten seines chronologischen und tabellarischen Verständnisses noch einmal nachzuprüfen. An dem, was Bar Hebräus eigentümlich ist, bemerken wir endlich, neben dem entschlossenen Willen zum Kürzen um jeden Preis, seit der Islamzeit eine gelegentliche Notiz in arabischem Geist, ob etwa ein Herrscher der Gläubigen fett oder mager, klug oder töricht war, und die schon bisher die Michaelexzerpte unterbrechenden Gelehrtenviten[1]).



[1]) Dies wichtige Sondergut, das in BHS und in der historia Dyn. ganz verschiedene Akzente und doch wieder viel Gemeinsamkeiten hat, läßt sich mit Hilfe des Mi. leicht aus den beiden Werken des BH herausheben und wäre dann für die griechisch-arabische Wissenschaftsüberlieferung auszuwerten.

Bar Hebräus darf nur noch zur Verifizierung des Michael, nicht selbständig benutzt werden. Dann tut er aber Ritterdienste. Michael XII, 3 findet sich zur Beschreibung einer verunglückten Araberexpedition nach Sizilien (793 n. Chr.) eine Autorenbemerkung: „Ich selbst habe etwa 400 von ihnen gesehen." Die Vermutung, daß dies Ich dem Dionysius gehört, wird durch BHS p. 129 bestätigt: „Der Herr Patriarch Dionysius von Tellmahre sagt: usw.". Damit aber ist für die gesamte Beschreibung dieser Bemühungen Kaiser Konstantinus' III. um Sizilien der Autor festgestellt und die Bestätigung gewonnen, daß große Teile dieser Darstellungen rhomäisch-arabischer Politik unserem Patriarchen gehören. Ein anderes Beispiel: In seiner Kirchenchronik beklagt sich Bar Hebräus (BHE I col. 363), daß Dionysius in seiner Geschichtsschreibung den Mönch Antonius von Tagrit[1]), einen bekannten Schriftsteller, unerwähnt gelassen habe. Dieser Passus ist des Bar Hebräus Sondergut, er findet sich nicht in den entsprechenden Partien bei Michael XII, 13. Das bedeutet aber, daß Bar Hebräus diesen ganzen Abschnitt bei Michael nicht als Michaelchronik, sondern als Dionysiusextrakt gelesen und kritisiert hat und gibt uns Mut in der gleichen Richtung.

3. Mit der Chronik bis zum Jahre 1234 steht es nun ganz anders. Sie ist kein Auszug aus Michael, sondern ein Gegenstück zu ihm, von einem jüngeren Zeitgenossen verfaßt. Sie nimmt von Michaels Arbeit anscheinend keine Notiz und hat sie vielleicht gar nicht gekannt. An akademischem Rang steht sie weit unter dem, was Michael erarbeitet und was Bar Hebräus daraus gemacht hat. Sie verzichtet auf eine fortlaufende Chronologie, sei es in Form von Tabellen wie bei Michael oder in Form von konsequenter Datierung wie bei Bar Hebräus. Sie versucht auch gar keine Periodisierung nach Dynastien (Bar Hebräus) oder nach Büchern oder Kapiteln (Michael), sondern begnügt sich mit einer sehr primitiven Kapitulierung, die auch nicht einmal das Werk des unbekann-

[1]) Baumstark, § 44h.

ten Verfassers sein mag. Ihr einziger Versuch, das ungeheure Material zu bewältigen, ist die nicht völlig geglückte Aufgliederung in eine kirchliche und eine profane Darstellung seit Konstantin. Quellenangaben bietet der Verfasser noch seltener als Michael.

Trotzdem ist uns eine solche Chronik im Rohzustande wesentlich nützlicher als die ausgefeilten Tabellenwerke des Jakob von Edessa und des Elias von Nisibis. Eine Parallelisierung ihres Stoffes mit dem Michaels bietet manches erfreuliche Resultat. Gelegentlich hat der Chronist den Autor beigeschrieben, wo er gerade bei Michael fehlt; häufig ist die einzelne Perikope ausführlicher und genauer wiedergegeben. Und wenn der Verfasser einmal der chronologischen Ordnung nicht Herr wird, wie etwa bei der Regierungsgeschichte des Patriarchen selbst, so findet sich doch immer noch ein zur Konfrontierung mit Michael brauchbarer Text.

Es wäre freilich zu fragen, ob der Chronist noch die intakte Geschichte des Patriarchen Dionysius vor sich hatte oder nur eine Exzerptensammlung zum chronistischen Gebrauch. Solch freies Verfügungsrecht wäre seiner Ordnung zugute gekommen. So verlegt er die Betrachtung über den Namen Syrien (Michael XII, 16) schon in neutestamentliche Zeit hinein (Chr. 1234 I 112, 21—114, 9), einen Fall von Menschenfresserei (Mi XI, 11) bringt er schon bei Justinian unter (Chr. 1234 I 195, 4ff.), eine Nachricht über Justinians Frau (Mi XI, 5) schon I 192, 4ff. Die Schilderung von der Gründung Konstantinopels in Mi XI, 8 findet sich bei ihm schon unter Konstantin selbst (I 142, 21ff.). Gelegentlich gelingt ihm eine bessere chronologische Ordnung (Mi XI, 8 : Chr. 1234 I 260ff.); andererseits bringt er die Zeitgeschichte des Dionysius selbst heillos durcheinander.

Bedauerlich ist, daß von seiner Kirchenchronik nur Bruchstücke auf uns gekommen sind. So fehlt zu Michael XI, 14 bis XII, 11 völlig der Paralleltext[1]).



[1]) Ein Chronikfragment, das von 1066 (= 755 Chr.) bis 1123 (= 813 Chr.) reicht, benutzt das Geschichtswerk des Dionysius ohne jede Quellenangabe. Es ist abgedruckt CSCO. III 4, p. 243 bis 260. Der Herausgeber E. W. Brooks (s. dessen Übersetzung p. 185 bis 196) hat den sehr verstümmelten Text zum größeren Teil nur durch Vergleich mit Michaels Überlieferung in einen lesbaren Zusammenhang bringen können. Nach seiner Ansicht ist die Handschrift des Fragments älter als Michael, so daß hier eine selbständige und direkte Verwertung des Dionysius vorläge. Das Fragment bietet nichts über Michael hinaus, beschränkt sich aber wesentlich auf kirchliche Nachrichten. Die großen Originalurkunden des Dionysius sind nur auszugsweise benutzt.

c) Zwei Fragmente des Patriarchen sind zu uns außerhalb dieser syrisch-chronistischen Überlieferung gekommen.

Das eine findet sich in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden cod. syr. Nr. 144 der Vaticana auf Bl. 89[1]). Assemani hat es in seiner Bibiliotheca orientalis II, 72—77 zur Monographie über Petrus Kallinikos unvollständig veröffentlicht und übersetzt. Einen zweiten Abdruck bietet CSCO III tom. 6 [2]). Wichtig ist, daß dieses Fragment aus dem Anfang der Kirchengeschichte des Dionysius stammt und sich in seinem ganzen Umfang fast wörtlich bei Michael X, 21 wiederfindet. Damit ist für die Untersuchung der Anfangskapitel dort ein fester Punkt gewonnen[3]).

Das andere ist auf Arabisch erhalten. R. Strothmann macht in seinem Buch „Die koptische Kirche in der Neuzeit" (Tübingen 1932) S. 10 darauf aufmerksam. Der Weg, auf dem es überliefert ist, ist für uns nicht ganz überschaubar; denn es liegt nur in einem modern-arabischen Druck vor, in dem zwei-

[1]) J.-B. Chabot gibt in seinem Abdruck CSCO. III t. 6, p. III s. folgende Beschreibung: scriptum est accurate ad calcem cod. syr. Vaticani CXLIV (olim XIV B. O., I. p. 613), quo opera Johannis Philoponi Grammatici continentur. Binas paginas paenultimi folii, 89 signati, occupat. Cf. Bibliothecae apost. Vaticanae Codicum manuscr. Catal., tom. III, p. 253. Codex initio saeculi decimi exaratus videtur. Unus est ex codicibus, quos, A. D. 932, e Mesopotamia in monasterium Scetense intulit Moses Nisibenus, ut testatur notula fere evanida fol. 90v scripta. (Cf. B. O., I, 83; II, 118). Fragmenti partem maximam edidit J. S. Assemanus, Bibliotheca Orient., t. II, p. 72—77. Illud summatim recitat Michael Syrus in suo Chronico (L. X cap. XXI; ed. Chabot, textus p. 379).

[2]) Zacharias Rhetor ed. E. W. Brooks.

[3]) Vgl. Beilage III.

bändigen Werk des koptischen Klerikers Na'um-Ephraem-Isidor: „Die köstliche Perle in der Kirchengeschichte" (Kairo 1923[1])). Auf Bd. II S. 225—228 überliefert Na'um nach sorgsamen Berichten über unseren Patriarchen das Glaubensbekenntnis, das dieser seinem jungen alexandrinischen Kollegen Michael II. übersandte, aus dem „Buche der Väterbekenntnisse". Der Verfasser hat streng archivalisch gearbeitet, das innere Zeugnis dieser Glaubensdarlegung spricht nicht gegen die Echtheit; da der Patriarch das Arabische völlig beherrschte, so möchten wir fast vermuten, daß es hier im Original vorliegt. Ohne Hilfe des Syrischen, ja, des Griechischen ist sein dogmengeschichtlicher Inhalt freilich kaum zu erheben. Die Unstimmigkeit nach Strothmanns Buch, daß Michael II. erst 849—851 regierte (a. a. O. S. 157), während Dionysius schon 845 verstarb, ist nach Na'um dahin zu beheben, daß Michael von 841—842 sein Amt versah (Na'um a. a. O. II, 221)[2]).



Bestand

Die Untersuchung über die geschichtliche Leistung des Patriarchen stand unter einem Unstern. Assemani, der in seinen Händen die große Chronik von Zuknin hatte[3]), schrieb diese, ohne irgendwelche Gründe dafür anzugeben, unserem Patriarchen zu[4]). Diese Ansicht blieb unwidersprochen; jene bunte Kompilation, die wir heute als Arbeit eines Mönches von Zuknin mit Dank verwerten, galt fortab als Chronik des Dionysius von Tellmahre. Und es ergab sich daraus etwa die Groteske, daß Chabot, der 1895 die vorzügliche Ausgabe und Übersetzung des 4. Teiles dieser Chronik darbot[5]), diese mit

[1]) Vgl. Strothmann a. a. O. S. 10, Anm. 1; dazu S. 108 über das Buch und S. 61 über den Schriftsteller.

[2]) Vgl. Beilage II mit dem Bericht über eine 2. Überlieferung.

[3]) Jetzt CSCO. III t. 1 et 2.

[4]) Bibl. orient. p. 98ss., cap. XVI.

[5]) J. B. Chabot, Chronique de Denys de Tell-Mahré 4. partie (Paris 1895).

einer Vita des Dionysius bevorwortete, die mit dem edierten Text in überhaupt keinem Zusammenhang stand. Sein Vorwort schöpfte notwendig das ganze Material aus der Kirchenchronik des Bar Hebräus, also aus einer Tertiärbildung vom echten Geschichtsbericht des Patriarchen. Der Sachverhalt ist dann von Fr. Nau und Th. Nöldeke dargelegt und allgemein anerkannt worden[1]). Zwischen der Chronik von Zuknin und der Geschichte des Dionysius besteht kein Zusammenhang, höchstens gelegentlich einmal eine knappe Parallele.

[1]) Eine Zusammenstellung der Gründe findet sich bei F. Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysius von Tell-Maḥrē (Oriens Christianus N. S. VI, S. 65f.): 1. Die Chronik wird von keinem der alten Schriftsteller dem Dionysius zugeschrieben und gibt sich auch selbst nicht als dessen Werk aus. Der unbekannte Schreiber widmet sein Werk dem Chorbischof Georg von Amida, dem Archimandriten Euthalios des Klosters Zuqnîn und den anderen Brüdern des Klosters. 2. Der Verfasser des 4. Teils spricht von der Zeit des Kalifen Manṣûr überall als von seiner Zeit und sagt ausdrücklich, daß er seine Chronik bis auf die Gegenwart 1086 Gr. = 158 d. H. (774/5 n. Chr.) führt. Der Patriarch Dionysius wäre, wenn er schon 774 ein Werk verfaßt hätte, bei der Abfassung der von Bar Hebräus ihm zugeschriebenen Kirchengeschichte gegen 100 Jahre alt gewesen! Die Angaben dee Bar Hebräue zeigen aber den Patriarchen als einen rüstigen Mann, der große Reisen machte; auch der Verfasser der (unechten) Chronik bei Assemani war schon in gereiftem Alter. 3. Die Fragmente der Chronographie des Patriarchen Dionysius bei Elias von Nisibis, bei Michael d. Syrer, Bar Hebräus und in dem großen Fragment bei Assemani II 72—77 finden sich nicht in unserer Chronik bzw. stimmen sie nicht mit den hier befindlichen Angaben überein. 4. Der Verfasser unserer Chronik bezeichnet das öfter (achtmal) von ihm genannte Kloster von Zuqnîn als „unser Kloster"; wir wissen nichte davon, daß Dionysius in diesem Kloster gewesen ist. 5. Die zahllosen Fehler, besonders in der Chronologie, die argen Übertreibungen, die ganze Art der Schilderung zeigen den Verfasser als einen ziemlich beschränkten Kopf. Es ist anzunehmen, daß der Verfasser ein Mönch cder Kloriker aus dem Kloster Zuqnîn war. 6. Die Unterscheidung zwischen einem ausführlichen Werk des Dionysius, das verlorengegangen sei und einem kürzeren, welches in der Ausgabe Assemanis vorliege, ist unbegründet.

Um ein erstes Bild von Gestalt und Inhalt dieses geschichtlichen Werkes zu gewinnen, sind folgende äußeren Zeugnisse vorhanden. Michael berichtet in seinem Nachwort XII, 21, Dionysius habe sein Werk in zwei Teilen (*palgûtā*) angelegt, jeder der beiden Teile habe acht Bücher (*k'tābā*) umfaßt und diese seien wieder in Kapitel (*kefalion*) gegliedert gewesen. Außer den mancherlei Kapitelüberschriften, die — sonst bei ihm in dieser Weise nicht üblich — hier bei Michael auftauchen, finden sich von dieser Gliederung leider nur zwei unbrauchbare Spuren. Michael XII, 4 wird auf eine früher berichtete (X, 25) Geschichte verwiesen mit dem Bemerken, sie sei im zweiten Buch (*mēmrā t'raijānā*) erzählt; in seiner Beschreibung der Türken XIV, 1 macht Michael darauf aufmerksam, daß Dionysius in seinem zweiten Buch (*k'tābā b'*) bei der Angelegenheit (*šarbā*) von Amorium eine türkische Hilfstruppe des Kalifen Abu Ishak nennt. Im 2. Buch hätten also, wenn man die verschiedenen Termini außer Acht lassen will, zwei um Jahrhunderte auseinanderliegende Ereignisse gestanden. Man könnte nun vermuten, daß das 2. Buch die gesamte politische Geschichte enthielt. In Chr. 1234 II 274, 17f., dem Nachwort des Chronographen zu seiner Dionysiusbenutzung, steht:

> „Er schrieb ausführlich über alle kirchlichen und weltlichen Vorgänge, die in der Welt geschahen."

Ist damit vielleicht auch die Verteilung des Stoffes nach Inhalten angegeben? Tatsächlich scheinen seine Kirchengeschichte und seine Darstellung der profanen Politik sich kaum zu berühren.

Daß die Darstellungsform „ausführlich" war, ist nach allen vorliegenden Proben gewiß. Es wird auch durch die Vorrede des Dionysius bestätigt, die bei Michael X, 20 abgedruckt ist. Dionysius erklärt hier, daß er nicht im Stil der Chroniken etwa des Jakob von Edessa oder des Johann Litarba schreiben wolle, sondern sich an die bewährten Vorbilder der Kirchengeschichtsschreibung zu halten gedenke. Aus den spärlichen

Fragmenten des Elias von Nisibis ist zunächst zu ersehen, daß Dionysius dabei sowohl das kirchliche Geschehen wie auch die Kaiser- und Kalifengeschichte erfaßt hat; der Umstand, daß diese Eliasfragmente sich alle in Michael XI, 25 finden, einem Kapitel, das nicht eigentlich erzählend, sondern mehr annalistisch, im Notatstil aufgebaut ist, lehrt außerdem, daß Dionysius aus mancherlei Gründen seine stilistische Absicht nicht restlos hat durchführen können.

Die Behauptung, er habe „über alle kirchlichen und weltlichen Vorgänge, die in der Welt geschahen" geschrieben, entspricht dagegen nicht den Tatsachen. Dionysius sagt in seiner Vorrede, daß er dort anfangen wolle, wo Kyrus von Batna[1]), aufhört, d. i. um 580 n. Chr.; und diese Angabe wird durch das Nachwort des Michael XII, 21 dahin präzisiert, daß das Werk den Zeitraum von genau 260 Jahren umfaßt habe, vom Beginn des Kaisers Maurikius 582 bis zum Tode des Kaisers Theophilus und des Kalifen Mu'taṣim 842.

Dieses erste Bild von Gestalt und Inhalt mag noch dadurch ergänzt werden, daß das ganze Werk dem Freunde des Patriarchen, Johannes von Dara[2]), gewidmet war, an den er sich auch am Anfang (Mi. X, 20), beim Übergang zur eigenen Geschichte (Mi XII, 10) und am Schluß (Mi XII, 21) direkt wendet. Die Arbeit ist gerade nach diesen persönlichen Mitteilungen nicht nur Stoffsammlung und Überblick, sondern auch menschliches und amtliches Vermächtnis gewesen.

Ein exaktes Verzeichnis der direkten Dionysiuszitate innerhalb der angegebenen Überlieferung ist nur schwer herzustellen; weder die Ausgaben des Bar Hebräus noch die des Michael haben eine Zeilenzählung. Im Anhang bieten wir mit allem Vorbehalt einen Versuch[3]). Doch hoffen wir auf einem sichereren Wege, als mechanische Statistik ihn bietet, zu einem leidlichen Resultat zu kommen[4]).

---

[1]) Baumstark, § 28c.
[2]) Baumstark, § 44e.
[3]) Vgl. Beilage I.
[4]) Bei seiner Überprüfung wie bei unserer ganzen Arbeitsweise sind aber folgende Sätze Chabots (CSCO. III 6, p. IIs.) zu berück-



Der Ansatz zu einer Feststellung unseres Dionysiuserbes aus den genannten drei Chroniken, hat bei dem kirchenpolitischen Bericht der Chronik des Michael zu geschehen. In diesem ist zunächst über jeden Zweifel hinaus deutlich, daß die Beschreibung der Regierung unseres Patriarchen (Michael XII, 9—21) aus dessen eigener Feder stammt. Nur gelegentlich hat Michael den Ichbericht in die dritte Person umredigiert, meist findet sich eine direkte Einführung oder ein Lemma. Mit diesem umfangreichen Stück ist uns ein ausgedehntes stilistisches und inhaltliches Hilfsmaterial gegeben, um den Inhalt von Michaels Chronik in den davor liegenden zweieinhalb Jahrhunderten zu durchforschen. Aber wir sind nicht allein darauf angewiesen.

Es läßt sich nämlich ferner einwandfrei nachweisen, daß die ersten Stücke seit 582 n. Chr. und Michael X, 20 tatsächlich von Dionysius stammen. 1. Die Nachrichten über Petrus von Kallinikos erscheinen zwar Mi. X, 21 ohne Autorenzitat; doch sind sie mit dem ausdrücklichen Dionysiuszitat in Chr. 1234 II 257, 23—258, 7 sachlich identisch, so daß wir in diesem Stück den Anfang des kirchengeschichtlichen Materials bei Dionysius erkennen dürfen. Da Johannes von Ephesus seine Kirchengeschichte mit diesem Patriarchen abschließt, so liegt hier eine lückenlose Fortsetzung vor. 2. Der bei Michael (X, 21 vgl. Chr. 1234 II 259, 3—19) anschließende Bericht über eine Häresie in Alexandria ist durch das identische Stück der Bibl. Vat. syr. 144 als dionysianisch gesichert. 3. Darauf folgt (Mi. X, 22) die Darstellung des Streites zwischen dem Patriarchen Damianus von Alexandria und Petrus von Kallinikos von Antiochia. Ihr Kern ist ein Brief des Petrus an seine Diözesanen, den Michael, wie er ausdrücklich angibt, dem Buch des Dionysius von Tellmaḥrē entnommen hat. Die wenigen anderen Abschnitte können aber nicht gut anderswoher stammen. Mit diesen drei aneinanderhängenden Stücken ist aber der Kirchengeschichtsschreibung der weitere Weg schon gebahnt

sichtigen: Olim quidem in mente habuimus collegere testimonia, saltem ea quae ad verbum recitare videtur Michael, ut sunt praeter prologum et epilogum, narratio electionis patriarchalis (text. p. 503), relatio duplicis itineris aegyptiaci (p. 514, 523), disceptatio coram emiro (p. 509) et coram calipha (p. 517), et cetera. Sed auctor anonymus Chronici quod nuper vulgavimus (tom. XIV—XV hujus seriei) quaedam ex his testimoniis exscripsit, non quidem de Michaele, cum proferat sententias ab hoc praetermissas, sed, ut videtur, de ipso libro Dionysiano. Jam vero saepius Michael et Anonymus, in eadem pericope vocibus diversis utuntur, ita ut genuinam lectionem tuto discernere minime liceat. Novam igitur et prorsus incertam textus Dionysiani recensionem ex utroque auctore constituere opus temerarium esse et vanum satis liquet.

Was folgt, ist eine einheitliche, mit viel gutem Aktenmaterial belegte, sauber disponierte Darstellung, die in das Kirchenregiment des Dionysius ausmündet. Dabei brauchen wir den Bogen von Michael X, 22—XII, 9 nicht ins Ungewisse zu spannen, es finden sich immer wieder Pfeiler, die ihn stützen. XI, 7 enthält die Geschichte eines Asketen Severus, des Bruders des Patriarchen Athanasius I., welche sehr stark mit Wundern durchsetzt ist. Michael merkt dazu an, daß diese Seltsamkeiten nicht zu bezweifeln wären, da ein solch zuverlässiger Mann wie Dionysius sie überliefere. Noch wichtiger ist die Angabe XI, 12, daß seit dem 6. Konzil (680 n. Chr.) 125 Jahre vergangen sind; das führt an die Zeit des Dionysius heran. Die große Besinnung auf die kirchliche Patriarchatsordnung (XI, 18), die triumphierende Mitteilung über den Einzug des jakobitischen Patriarchen in die Hauptstadt Syriens (XI, 19), das sachliche Urteil über die unglückliche Haltung des Patriarchen Johannes gegen seinen Gegner Athanasius Sandalaja (XI, 22), — alle diese bedeutsamen Partien können nur aus der Feder eines Historikers und Kirchenmannes wie Dionysius stammen; dazwischen (XI, 22) wird auch wieder ausdrücklich sein Werk als Quelle genannt.

Wer diese Angaben auf sich wirken läßt, muß zu der Gewißheit kommen, daß das gesamte kirchengeschichtliche Material für diese 260 Jahre, wie es in der rechten Spalte des Michael, in der Kirchenchronik des Bar Hebräus und im kirchen-

geschichtlichen Teil der Chr. 1234 dargeboten wird, nur einen Berichterstatter zur Voraussetzung hat, den Patriarchen Dionysius von Tellmahre. Das innere Zeugnis der Darstellung, ihre Geschlossenheit und Tendenz, wird diese These noch erhärten. Daß dieses und jenes Notat, vor allem Angaben über Sukzessionen auf den anderen Patriarchatsthronen aus den aufgeführten annalistischen Chroniken stammt, soll dabei nicht geleugnet werden.

Auf dies gute Fundament, das wir von der Kirchengeschichte her gewinnen, läßt sich dann freilich nur ein wenig üppiges Gebäude aufführen. Denn wie steht es nun mit der rhomäischen, der persischen und der islamischen Reichsgeschichte? Durch die Kirchengeschichtsschreibung verwöhnt dürfen wir an den Profanhistoriker Dionysius keine zu hohen Forderungen stellen. Er erweist sich etwa mit der Geschichte von einem großen Fisch, die zudem noch in zwei Varianten auftaucht[1]), als orientalischer Fabulierer bekannter Art. Wir haben also keine Möglichkeit, hier eine stilistische Grenze zu ziehen. Sein Schlußwort und einige andere Stellen lehren, daß ihm der chronistische Stil des Aufzählens von sonderbaren Himmelserscheinungen, Naturkatastrophen, Pest, Feuerschäden usw. wohl vertraut war. So ist auch für diese chronistische Stilgattung uns jede Handhabe zur Unterscheidung genommen. Andererseits rechnen wir all diese Nachrichten heute nicht mehr zum eigentlichen Inhalt der Geschichtsschreibung; so bilden sie auch für die Aufarbeitung von Dionysius' Werk keinen ins Gewicht fallenden Bestandteil. Ferner wird man dem zünftigen Kirchenmann diese und jene pfäffische Anmerkung zum politischen Geschehen zugute halten müssen, er ist kein akademischer Historiker. — Viel schwerer wiegen mangelnde formale und inhaltliche Merkmale bei der historischen Substanz selbst. Dionysius wendet hier mehrere Stilgattungen an; wir finden XII, 15 einen eingehenden Bericht, der auf persönlichen Informationen beruht, und XI, 25 die trockene Aufreihung chronistischer Daten.

[1]) Michael XII, 12 und 18; dazu Chr. 1234 II 19, 17ff.

In den Erzählungen über den Schatz des Resafa[1]) waltet anscheinend starke persönliche Interessiertheit; die Darstellung rhomäischer Hofpolitik erscheint gelegentlich sehr verzeichnet. Das gesamte Geschichtsbild hat nicht entfernt die Geschlossenheit wie die erwähnte Kirchengeschichte. Die Angabe der Autorschaft des Dionysius findet sich seltener, dann freilich gerade an unerwarteten Stellen.

Diese Unmöglichkeit, Grenzen zu ziehen, wirkt sich ungünstig aus. Die entscheidende Frage unserer Arbeit, inwieweit die Darstellung und Beurteilung des Islams auf Rechnung unseres Patriarchen kommt, läßt sich z. B. nicht restlos klären.

[1]) Michael X, 25; XI, 3; XII, 4. Die Notiz des Michael XI, 3 „Und von diesem Fürsten Sergius erstreckt sich das Schriftwerk des Patriarchen Dionysius gen. von Tellmahre auf 6 Generationen“ weist ebenso stark auf persönliche Beziehung wie die weitere Nachricht, daß damals mit dem Adel von Resafa auch der von Tell-Mahre in die Verbannung ging.



Die Darstellung der politischen Geschichte

Bei der Beschreibung des Inhalts wird der Weg von der politischen Geschichte zur Kirchengeschichte ratsam sein. Wir ordnen dabei die Ereignisse nach ihren Sachgebieten aus dem etwas wirren Durcheinander, in dem das ganze Geschichtswerk überliefert ist oder vielleicht — ähnlich wie bei Johannes von Ephesus — von Anfang an bestand. Nach Möglichkeit möchten wir dabei nicht die ganze Geschichte nacherzählen, sondern nur die Besonderheit ihrer Bearbeitung durch unseren Patriarchen herausstellen. Die Frage, ob dieser besondere Blick gerade ihm gehöre, wird sich freilich nicht exakt beantworten lassen; doch hoffen wir den Lauf des Flußbettes stets nachweisen zu können, mag auch die Frage nach den Wassern selbst ungelöst bleiben.

Zum politischen Teil ist verglichen: Karl Roth, Geschichte des Byzantinischen Reiches[1]) und H. Gelzer, Abriß der byzantinischen Kaisergeschichte[2]); August Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland[3]). Zur Kirchengeschichte wurde eingesehen: Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter[4]). Darstellungen der politischen und kirchlichen Lage im vorderen Orient aus der Anfangszeit des Islams fehlen, wenn man von allerlei Nachrichten in den

[1]) Sammlung Göschen Nr. 190.

[2]) K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl. München 1897, S. 942ff.

[3]) I. Band, Berlin 1885. C. Brockelmann, Geschichte der islamischen Völker (München u. Berlin 1939) konnte leider erst bei der Drucklegung benutzt werden.

[4]) Tübingen 1917—1921.

Literaturgeschichten, in verstreuten Monographien und Einleitungen zu Editionen absieht. Spezialliteratur ist im Verlauf der Abhandlung angegeben.

Das Ende des Perserreiches

Die Persergeschichte[1]) wird knapp und objektiv dargestellt. Sie setzt bei Hormizd IV. (578—590) ein, der eine Revolte gegen den Rhomäerkaiser Maurikios zugunsten der persischen Politik ausnutzen will, damit aber nicht durchkommt. Statt dessen geht der Krieg mit den Römern mit wechselndem Glück hin und her, bis Hormizd selbst das Opfer eines Aufstandes wird, und an seiner Stelle, veranlaßt durch die Mörder des Vaters, sein Sohn Chosrau II. (590—628) die Regierung übernimmt. Die Vorgänge der Revolution bleiben auch in dieser Darstellung ungeklärt. Von der persischen Grausamkeit gegenüber rhomäischen Gefangenen weiß auch dieser Berichterstatter (Mi. X 21); die Überlieferung, daß Maurikios sie in seinem Geiz nicht verhindert habe, läßt er dagegen aus. Das Bild des schon zwanzigjährigen Kampfes ändert sich sich mit dem Aufstand des bedeutenden Bahrām Čōbīn, der Chosrau zwingt, sich Hilfe bei den Römern zu suchen.

Hier schließt jene Geschichte vom Hause Resafa[2]) an, die Dionysius wohl aus persönlichen Gründen mit viel Liebe aufnimmt; sie verdeutlicht an ihrem Teil die von Christensen betonten, barbarischen Züge im Bilde des Chosrau. Während der Bündnisverhandlungen mit Maurikios hatte sich Chosrau zu Edessa im Hause des rhomäischen Kommandanten Johannes von Resafa aufgehalten (Mi. X, 23); dabei waren ihm beleidigende Äußerungen der Hausfrau zugetragen worden. Als er als Eroberer wiederkehrte, ließ er die rhomäische Dame gefangennehmen und in Persien zu Tode martern (Mi. X, 25). Diese Angelegenheit wird noch weiter verfolgt in dem Streit

[1]) Die Zahlen und Namen der Perserkönige nach Nöldeke, Tabari Anhang A. Zur Darstellung: A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides 1936, S. 439—503.

[2]) S. oben S. 29 Anm. 1.

der rhomäischen Bevölkerungsschicht mit dem persischen Statthalter Kura (Mi. XI, 1), der zu Plünderungen und Deportationen aus der Stadt führte. Obwohl diese dann durch den Vormarsch des Heraklios sistiert wurden, mußte doch der Sohn des genannten Rhomäergenerals in die Gefangenschaft. Chr. 1234 I 231, 13 merkt hierzu an, daß er bereits einmal mit seiner Mutter gefangengeführt war. Auf diese Adelsfamilie kommt Dionysius schließlich noch einmal unter Harun ar-Rašid zu sprechen (Mi. XII, 4). Bei der Deportation war ein Schatz vergraben worden, über dessen Hebung nun allerlei zu berichten ist. Wir erwähnten schon, daß hier und XI, 3 beiläufig Notizen über das Geschlecht von Tellmahre mitgehen, so daß man annehmen darf, daß der Patriarch mit dieser Erzählungsserie Geschlechtertradition wiedergibt, worauf auch Michael hinzudeuten scheint.

Maurikios ist durch das Bündnisangebot des Chosrau die persische Gefahr für die Zeit seiner Regierung ledig; Chosrau tritt nicht nur wichtige, umstrittene Grenzstädte ab, er gestattet auch der byzantinischen Staatskirche einige Kirchenbauten und heiratet die Kaisertochter Maria. Diese von der persischen Dichtung viel umrankte Angabe[1]) wird durch die syrische Überlieferung also bestätigt. Die Berichterstattung weiß nun von einem großen Aufschwung des Christentums in Persien; wenn aber andere Quellen von der christlichen Lieblingsfrau des Schahs erzählen und von ihrer kirchlichen Hofschranzenpolitik, so übergeht unsere Darstellung diesen Punkt. Die Situation wendet sich völlig mit der Thronbesteigung des Phokas; wieder wird übergangen, daß Maurikios den persischen Kollegen umsonst um Hilfe gebeten hatte. Dafür wird Chosraus ostentative Trauer um Maurikios betont, die nun zu dem gewaltigen Eroberungszug in den Westen führt. An der schonsamen Behandlung der Einwohner sonst haben freilich weder die rhomäischen Besatzungen noch die chalkedone-

[1]) Vgl. Christensen, S. 470, Anm. 1 und Nöldeke, Tabari, S. 283 Anm. 2. Da Mi. X, 23 und Chr. 1234 I 217, 16f. in der Überlieferung übereinstimmen, kann Nöldekes Vermutung, daß hier nur arabische Tradition vorliege, nicht zutreffen.

sische Kirchenverwaltung teil. Kommt es zunächst auch zu dem Mißgriff, daß von den Persern Nestorianer in die jakobitische Kirche eingeführt werden, so kann schließlich doch mit großer Freude die Wiederherstellung der unverfälschten Jakobitenkirche berichtet werden.

Chosrau bleibt auch gegenüber den Bitten des neuen Kaisers Heraklios unempfindlich, der Krieg wird nach Kleinasien und Ägypten vorgetragen. Daß arabische Scharen in dieser Zeit in Syrien Einfälle machten, wird wohl berichtet, irgendwelche Folgen für die persische Kriegsführung werden dagegen nicht genannt. Nach der Beschreibung der Grausamkeit des Chosrau (Mi. XI, 3) wird sogleich dargestellt, wie die Belagerung von Konstantinopel an der Zwistigkeit der persischen Generäle scheitert. Hierin sieht der Verf. wohl die Ursache der weiteren Entwicklung. Heraklios geht, unterstützt vom Chazarenchan, in eine machtvolle Offensive über; Chosrau, der sich in ein Schloß geflüchtet hat, wird von seinem Sohne getötet, welcher aber selbst nur wenige Monate regiert. Damit setzt in der persischen Regierung ein hoffnungsloses Durcheinander ein, zu dem die Berichterstattung aber als Einzelangabe nur die chalkedonensisch-kirchlichen Restaurationsversuche des Heraklios vermerkt. Doch schon fallen die Araber über Sieger und Besiegte gleichmäßig her und treiben die Perser zu Paaren (Mi. XI, 5). Ein Perserprinz geht zu den Arabern über; Jazdegerd III. (632—652) wird immer wieder geschlagen: bei Kufa, am Tigris, bei Ǧalūlā. Der letzte Widerstand in Medien mißlingt; der König flüchtet nach Sagistān, um dort nach fünf weiteren Jahren ermordet zu werden. (Mi. XI, 7). Eine Schilderung seines Endes folgt erst etwas später (Mi. XI, 8); hier wird dagegen schon ein zusammenfassender Abschluß der Geschichte gegeben.

Damit aber, daß der Perserkönig Jisdigerd durch einen Araber oder durch einen Türken getötet wurde, wurde die ganze Macht und Dynastie dieses persischen Königtums, das sie 418 Jahre innegehabt hatte, ausgelöscht. Es hatte im Jahre 538 der Griechen bei Ardašīr, Sohn des Sabak, ange-

fangen, und es endete im Jahre 956 der gleichen Zählung mit dem letzten König Jisdigerd in den Tagen des rhomäischen Kaisers Irikli und des Araberkönigs Omar bar Chaṭāb. Nachdem aber der Perserkönig getötet worden war, hörte auch ihr Königtum auf; die Araber gewannen die Macht und herrschten über Persien[1]).

Die byzantinische Kaisergeschichte

Gründe, weswegen der rhomäische Geschichtsbericht bei Maurikios (582—602) einsetzt, werden nicht genannt; es ist fraglich, ob Dionysius darüber Rechenschaft gegeben hat. Vielleicht hat er nur an eine Fortsetzung bestehender Geschichtswerke gedacht. Zweifellos zeugt aber dieser Ansatz von bedeutendem historischen Scharfblick; denn mit der Hilfeleistung, die der Perserkönig Chosrau auf sein Ansuchen vom byzantinischen Kaiser erhält, gerät der vordere Orient in jene entscheidende Bewegung, die erst wieder 100 Jahre später unter den Omaijaden zu einer gewissen Ruhe kommt. Die uns erhaltene Darstellung setzt mit den Schwierigkeiten ein, die Maurikios beim Regierungsantritt vorfand. Er muß zunächst eine Revolte unterdrücken und hat auch später mit Disziplinlosigkeiten, Bestochenheit von Gouverneuren usw. zu tun, indes die Perser schon in Antiochia stehen. Der Berichterstattung liegt nichts an einem mildernden Licht; eine rhomäische Wundergeschichte, die dies verbreiten könnte, wird grob zergliedert. Zu den langjährigen Kämpfen im Osten treten nun noch die verlustreichen Auseinandersetzungen mit den Avaren; diese ziehen sich erst zurück, nachdem sie selbst von den Türken bedroht sind[2]). Mit den Bulgaren gelingt es dagegen von Anfang an, in ein leidliches Verhältnis zu kommen. Nunmehr kann sich der Kaiser seiner Hauptaufgabe, der Hilfe für den bedrängten Perserkönig Chosrau, zuwenden; diese hat den Erfolg, daß der Perser die beiden bedeutenden Grenzstädte Dara und Rešaina an die Rhomäer abtritt, die Tochter des Maurikios heiratet und in seinem Reiche unter dem Protektorat des chalkedonensischen Patriarchen von Antiochia einige Kirchen erbauen läßt. Die Darstellung kann es sich nicht versagen, an dieser Stelle über die von Maurikios zugelassenen, antijakobitischen Maßnahmen seines Neffen, des Bischofs von Melitene, zu berichten[1]). Es folgt eine Aufzählung von unsympathischen Zügen des Kaisers, in der der Verf. aber Maß zu halten sucht; doch führen sie nach seiner Meinung zur Ermordung. Der Nachfolger ist Phokas (602 bis 610). Unter ihm brechen die Perser ein, um angeblich Maurikios zu rächen. Während von ihnen wenigstens gesagt werden kann, daß sie nur gegen das rhomäische Militär kämpfen, ist von den Rhomäern, den Parteiungen am Hofe und dem Kaiser selbst nichts Rühmliches zu melden. Die Perser besetzen ein Stück vom Reich nach dem andern, indes der Kaiser Hof und Land tyrannisiert. Doch scheint in Afrika der Retter zu erstehen. Das Stillhalteabkommen mit den Avaren wird nicht erwähnt, dagegen werden, wie auch später mit einer gewissen Aufmerksamkeit jüdische Schwierigkeiten in Antiochia genannt; ebenso wird (Mi. X, 25 und XI, I) auf die Machenschaften der grünen und der blauen Hofpartei hingewiesen.

Heraklios (610—461) übernimmt eine denkbar schwierige Aufgabe. Es gelingt ihm nicht, mit den Persern zu einem Waffenstillstand zu kommen; vielmehr sind jetzt Schlag auf Schlag die persischen Eroberungen zu notieren. In Jerusalem spielen die Juden dieselbe verräterische Rolle wie in Antiochia unter Phokas. Die Perser dringen bis nach Libyen und an den Bosporus vor. Von den Rekonstruktionsversuchen des Heraklios wird nur ein mißglückter kirchlicher berichtet; seine Absicht, nach Karthago umzusiedeln, wird nicht er-

[1]) Mi. XI, 7. Die Rechnung entspricht mit 418 Jahren der Summe der sassanidischen Königszahlen bei Jakob von Edessa. Die absoluten Zahlen 226/7 und 645 berücksichtigen nicht mehr die letzten Jahre von Jasdegerds Schattenkönigtum.

[2]) Hier geht die Überlieferung anders als bei Roth, S. 36, der von einer großen Pest spricht.

[1]) Mi. X, 23; Chr. 1234 I 217, 25ff.

wähnt. Dagegen hören wir, daß es dem Kaiser gelingt, bei der Belagerung von Konstantinopel die beiden persischen Feldherrn gegeneinander auszuspielen. Daraufhin gibt der überlebende der beiden, Šahrbarāz, die Belagerung und damit den ganzen Eroberungsplan auf. Heraklios kann mit Unterstützung der Chazaren den ganzen Eroberungszug rückgängig machen. Die persische Niederlage ist vollständig, auch allerlei jüdische Maßnahmen zugunsten der Perser in Edessa können nichts aufhalten; 629, im zwanzigsten Jahre seiner Regierung, ist Heraklios wieder Herr des Gesamtreiches.

Dieser Erfolg währt nicht lange. Darin, daß der Kaiser zum zweiten Male heiratet (Mi. XI, 7) und daß er seine Macht dazu benutzt, um die Monophysiten erneut zu bedrücken, sieht der Verf. die inneren Gründe für das Entstehen einer göttlichen Rache. Die berühmte Kreuzeserhöhung wird demgegenüber nur erwähnt (Chr. 1234 I 238, 7ff.).

> „Wie Gott das Rhomäerreich überhaupt aufgegeben hatte, so ließ er seinen Regenten in das Gericht der Blindheit fallen" (Mi. XI, 7).



Die folgenden Ereignisse sind so ungeheuerlich, daß der Bericht der byzantinischen Geschichte den Rücken wendet und wesentlich nur noch die moslemische bringt. Bar-Hebräus drückt das später noch krasser dadurch aus, daß er von Mohammed an nach Hedschrajahren datiert. Es werden dargestellt die Niederlage des Patrikius Sergius in Palästina (Mi. XI, 4), die Niederlage des kaiserlichen Bruders Theoderich (Mi. XI, 5) und die Entscheidungsschlacht am Jarmūk (Mi. XI, 6)[1]. Heraklios wird durch einen Angehörigen der christlichen Araberstämme über dies entscheidende Unglück informiert und nimmt von Syrien den Römerabschied für immer mit den Worten: *σῴζου Συρία*

„wie einer, der jeder Hoffnung entsagt hat" [2]).

[1]) Zu der verworrenen Darstellung sind die Ordnungsversuche bei Chr. 1234 I 244—248 und BHS. p. 100s. zu vergleichen.
[2]) Chr. 1234 I 251, 9ff. = Mi. XI, 7.

Gleichzeitig verbietet er jede weitere Kampfhandlung gegen die Araber; die Bischöfe von Palästina und Ägypten müssen auf ihre Weise mit den Eroberern zurechtzukommen suchen, sofern der byzantinische Hof durch sein Eingreifen die Lage nicht wieder verschlimmert (Mi. XI, 7). Die Berichterstattung fällt über den Kaiser kein abschließendes Urteil, sondern erzählt nur in kurzen Daten von dem kommenden Unglück in seinem Hause (Chr. 1234 I 260, 2ff.).

Dem weiteren Verlauf der rhomäischen Geschichte bringt der Bericht kein großes Interesse mehr entgegen. Die Wirren nach dem Tode des Heraklios werden sehr lässig wiedergegeben. Namen wie Konstans und Konstantin, Herakleonas und Heraklios sind auch wie zum Verwechseln geschaffen. Der Verfasser nennt Konstantin III. (641—668) jedenfalls mit der Volkstradition Konstans; wenn er ihn den Mörder seiner Stiefmutter und seines Onkels sein läßt, so ist das zwar nicht erwiesen, aber gut orientalisch und auch byzantinisch gedacht. Die Araber ziehen nach Kleinasien und Nordafrika und machen hier die Revolutionspläne des Patrikius Georgius zunichte (Mi. XI, 10). Während sie die eroberten Landschaften nur durch einen Bündnisvertrag an sich schließen, ist von einem rhomäischen Heer zu erzählen, das in rückeroberten Landstrichen wie beim Feind haust. Die Araber dringen über Cypern und die kleinasiatischen Inseln bis Konstantinopel vor (655); es gelingt, sie durch Tributversprechungen wieder zum Abzug zu bewegen. Eine Anekdote aus der späteren Zeit des Konstans (Mi. XI, 12) läßt erkennen, daß es ihm an treuen und verwegenen Dienern nicht fehlte. Dann ist aber von dem Zug des Kaisers nach Rom und seiner Niederlassung in Syrakus zu berichten, was er aus Furcht vor dem Militär der Hauptstadt getan haben soll. 668 wird er in Syrakus im Bade ermordet (Mi. XI, 12); für seine verwegene Größe hat der Geschichtsschreiber kein Wort übrig. Sein Sohn Konstantin IV. (668—685) verschafft sich die Nachfolge und beginnt zunächst mit seinen beiden Brüdern zu regieren. Die Rhomäer kämpfen in Kleinasien mit Glück gegen die Truppen des Muawija, das Naphtafeuer des Syrers Kalli-

nikus verschafft ihnen zu Wasser entscheidende Erfolge; dazu haben die Araber Grenzschwierigkeiten mit dem christlichen Räubervolk der Mardaiten. Nach unserer Darstellung hat Konstantin IV. diese glückliche Lage nicht ertragen. Nachdem er in Sizilien einen Nebenbuhler unterworfen hat, schiebt er seine Mitregenten beiseite, wozu er sich die Zustimmung des Senates erkauft hat, und macht so für seinen Sohn Justinian Platz (Mi. XI, 13)[1]. Justinian (685—695) wird wegen seiner grausamen Regierung von Leontius (695—698) verbannt, dieser wiederum von Tiberius (698—705) abgelöst (Mi. XI, 16). Es gelingt Justinian mit Hilfe seines nunmehrigen Schwiegervaters, des Chazarenkönigs, die Macht wieder an sich zu reißen; bei der Heimholung der Gattin geht es nicht ohne Humor zu. Dann folgen Philippikus, Anastasius und Theodosius in kurzen Abständen, ohne daß von ihnen Näheres berichtet wird. Die vielen Kämpfe im Westen mit Bulgaren, Slawen usw. werden nur gelegentlich gestreift; auch die großen Veränderungen in Afrika zuungunsten der Rhomäer erhalten in dieser Darstellung keine Bedeutung.

Sehr eingehend, aber nicht sehr klar werden wir über die Belagerung Konstantinopels und die Verhandlungen des Generals Leo (des „Isauriers") unterrichtet, die zu seinem Kaisertume (717—741) führen (Mi. XI, 18). Die Araber müssen durch ihn getäuscht nach langer, verlustreicher Mühe die Belagerung aufgeben. Die gewaltige politische Bedeutung dieses Ereignisses wird nur durch die detaillierte Darstellung, sonst nicht unterstrichen. Aus der Innenpolitik des Kaisers wird nur die Verfolgung von Fremdgläubigen, besonders von Juden und Muhammedanern, erwähnt und das Bilderverbot, mit dem der Verf. sympathisiert. Er vergleicht es mit dem bildlosen Kult des Islams

[1]) Michaels Chronik berichtet nun (XI, 15) von der Treulosigkeit des Kaisers Justinian und seinen Kriegsmaßnahmen, um erst XI, 16 den Regierungswechsel nachzutragen. Diese Ordnung wird von Bar Hebräus korrigiert und von der Chr. 1234 nicht befolgt, Michael selbst weist auf diese Unstimmigkeit hin, irgendwelche Schlüsse auf verschiedene Quellen lassen sich nicht recht ziehen.

„wie bei den arabischen Königen"

(Mi. XI, 19). Freilich trägt es dem Kaiser eine Revolution ein. Ausführlicher wird nun über die Regierung Konstantins V. („Kopronymus" 741—775) gehandelt. Es ist der einzige Kaiser, zu dem der Verf. eine persönliche positive Stellung einnimmt. Er erklärt ihn für einen klugen, siegreichen Regenten (Chr. 1234 I 336, 28ff.) und macht ihn zu einem heimlichen Monophysiten, den die Chalkedonenser mit Haß verfolgten (Mi. XI, 24). Zwar muß sich der neue Kaiser erst seinen Thron gegen einen anderen Prätendenten erkämpfen. Im übrigen haben aber die Rhomäer wegen der Schwäche der Araber gute Zeiten; so kann auch von glücklicher Kriegführung gegen die Araber in Südarmenien berichtet werden[1]). Andererseits ist die Chronik dieser Jahre mit Unheilsnachrichten aller Art angefüllt, darunter findet sich auch jene große Pest, die das Bevölkerungsbild völlig veränderte. Seine zweite Ehe, die schon mehreren Herrschern zum Verhängnis wurde, weiß dieser Kaiser dadurch zum guten zu wenden, daß er nominell seinen Sohn einschaltet, tatsächlich aber die Regierung in der Hand behält. Daß der Kaiser auf der Synode von 754 die Bilderverehrung verbietet und den Johannes von Damascus verdammt, rechnet der Verfasser ihm zum Vorzug an; den Wechsel des Patriarchats von Germanus zu Anastasius, der schon 729 vor sich ging, bringt er fälschlich in die Zeit dieses Kaisers hinein (Mi. XI, 21—25). Eine Anekdote über seine Großherzigkeit wird nachgetragen. Sein Tod bekommt (Mi. XI, 26) das feste Datum 19. September 775. Unserem Geschichtsschreiber hat er jedenfalls nicht als Kopronymus gegolten. Über Leo IV. (775—780) wird nur gesagt, daß auch er keine Bilderverehrung wünschte und heimlicher Monophysit gewesen ist. Der Nachfolger Konstantin VI. (780—797) ist erst 12 Jahre alt, für ihn herrscht seine Mutter Irene. Der Skandal um diese wird ausführlich dar-

[1]) Hierbei handelt es sich um die von Elias von Nisibis mitbezeugten Nachrichten, die alle aus den Anfängen der Regierung dieses Kaisers stammen.



gestellt, hier kann Dionysius schon Selbsterforschtes mit einflechten; vom Kaiser selbst ist außer seiner Versöhnung mit seiner Mutter nur die Torheit einer zweiten Ehe zu berichten (Mi. XII, 3). Auch durch seinen Bulgarenkrieg macht er sich nur noch unbeliebter, und schließlich wird er von seiner Mutter beseitigt. Aber auch Irene und ihren Günstling Aetius erreicht das Geschick, Nikephorus (802—811) wird Kaiser. Irene geht nach dieser Überlieferung in ein Kloster nach Athen, ihr elendes Ende in Lesbos wird nicht erwähnt.

Der Bericht über den von Dionysius selbsterlebten Geschichtsabschnitt ist anscheinend so eindrucksvoll, daß der Exzerptor Michael ihm nicht nur die bloßen Notate entnimmt. So finden wir zunächst eine eingehende Darstellung (Mi. XII, 5) der sarazenischen Abstammung des ehemaligen Finanzministers und jetzigen Kaisers Nikephorus. Merkwürdig ist, daß gegenüber der byzantinischen Überlieferung die Kriegsführung dieses Kaisers gegen die Araber als glücklich bezeichnet wird; der Zusatz, daß ein chalkedonensischer Schriftsteller ihm ungünstig gewesen sei, soll dieses eigenartige Urteil erklären. Da die bilderfeindlichen Kaiser unserem Verfasser sympathisch sind, muß dieser Herrscher auch den furchtbaren Bulgarenkrieg, in dem er nach der allgemeinen Überlieferung die Entscheidungsschlacht und das Leben verlor, mit Geschick geführt haben; erst ein Meuchelmord hätte danach sein Leben beendet. Eine Notiz über eine antipäpstliche Revolte, die Theophanes nach 789 datiert, ist bei Mi. hierher verschlagen. Mi. XII, 7 erzählt von dem kurzen Regiment des Staurakius, der den Intrigen seiner Schwester weichen muß; diese verhilft ihrem Gatten Michael für 2 Jahre (811—813) zur Regierung. Doch führt er den Bulgarenkrieg so töricht, daß der General Leo V. (813—820) die Herrschaft übernehmen muß. Dieser schickt zunächst den Vorgänger und dessen Söhne in ein Kloster, kommt mit den Bulgaren in ein leidliches Verhältnis und wird nach $7^1/_2$ Jahren ermordet. Die dürftigen Daten: Ablösung Leos V. durch Michael II. von Amorium (820—829), Michaels II. durch seinen Sohn Theophilus (829—842), dazwischen noch die Geschichte von

dem falschen Kronprätendenten Thomas, die auch die Byzantiner gern erzählen (Mi. XII, 9 und 12), werden ergänzt durch eine ausführliche Beleuchtung, die Dionysius diesen Regierungswirren zukommen läßt (Mi. XII, 15). Hier wird zunächst nachgewiesen, daß Staurakius nicht nur seiner Verwundung aus dem Bulgarenkrieg, sondern auch dem Gift seiner Schwester erlag; dann wird erzählt, wie Michael I. selbst freiwillig Leo seine Krone übergab. Wir erfahren auch einiges über Leos Schwierigkeiten im Bilderstreit, wobei Dionysius für den Kaiser gegen den byzantinischen Patriarchen Partei ergreift. Auch den Übergang der Krone von Leo auf Michael II. weiß er dramatisch zu schildern[1]). Theophilus unternimmt erfolgreich den Kampf gegen die Araber; ein überlaufender Patrikius Emmanuel kann aber dem Kalifen Mamun zu manchem Erfolge verhelfen. Wenn hier (Mi. XII, 16) die Geschichte vom Betrüger Thomas (Mi. XII, 9) neu erscheint unter Weglassung des Namens, aber mit der Ergänzung, daß der chalkedonensische Patriarch Hiob von Antiochia ihn sogar krönte, so steht sie hier an falscher Stelle; doch besteht darum kein Grund, auf zwei Quellen zu raten. Der Kalif, der auf diese Weise vorangekommen ist, wiederholt seine Einfälle ins Reich. Da gelingt es Theophilus (Mi. XII, 19) in den aufständischen Churramiten[2]) Babeks Verbündete zu finden; diese unternehmen einen furchtbaren Raubzug nach Armenien und nach dem nördlichen Syrien, unter welchem besonders die Christen zu leiden haben. Die mit der Ermordung des Rebellen eingeleitete Gegenaktion des Kalifen Mu'taṣim (838) hat die Festungsstadt Amorium zum Ziel, nachdem die Landschaft verwüstet worden ist. Nach einer

---

[1]) Michael II., nach byzantinischer Überlieferung ein Phrygier, wird hier zum Juden gestempelt, und seine zweite Frau, eine Enkelin der Kaiserin Irene, erwägt nach der Geburt eines Sohnes „daß sie einen Sohn jüdischer Herkunft großziehe und so das kaiserliche Geschlecht korrumpiere. Da tötete sie den Sohn." (Mi. XII, 15). Beim Syrer Dionysius bricht immer wieder ein verhaltener Antisemitismus auf.

[2]) S. unten S. 65.

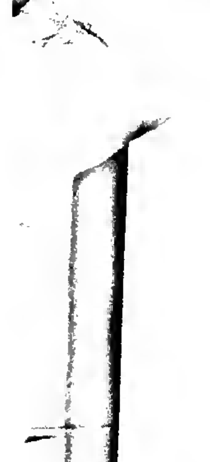
verlorenen Feldschlacht eilt Theophilue nach Konstantinopel. Die Stadt fällt zu furchtbarer Verwüstung in die Hände der Araber. Der Kirchenfürst kann ee nicht unterlassen, in den Bericht ein

„Preis sei den unerforschlichen Gerichten“

einzuschieben. Weitere Verhandlungen des Kaisers nach diesem großen Blutbad zerschlagen sich, und der Kalif läßt aufs neue Züge nach Kleinasien unternehmen (Mi. XII, 20). Andererseits versuchen die Rhomäer durch Beteiligung an einer Verschwörung gegen den Kalifen und durch einen Seefeldzug gegen Antiochia Vorhand zu gewinnen. Endlich nach 3 Jahren gelingt es Theophilus, einen Frieden zu erkaufen, den er jedoch nicht lange überlebt.

Das chronologische Schema der byzantinischen Kaisergeschichte bei Michael mag aus anderen Quellen stammen; der Einzelbericht ist in vielen Fällen nachweislich von Dionyeius verfaßt und dort, wo er sich über das Annalenschema erhebt und Charakter bekommt, jedenfalls von ihm. Die Beziehungen zum Westen, zu den Slawen, Bulgaren und nach Afrika hin sind nur gelegentlich notiert; dagegen erhalten die Verhältnisse zum Osten, zu den Arabern und Persern einen zusammenhängenden Bericht. Das etark persönliche Interesse am Hof entspricht der orientalischen Geschichtsschreibung. Das Urteil ist häufig vom *common sense* abhängig, geht aber sofort eigene Wege, wenn es antichalkedonensisch sein darf. Indem aber der Geschichtsschreiber das dunkle Verhängnis, das über Byzanz und sein Verhältnis zum Osten waltet, als Folge der chalkedonensischen Grundhaltung ansehen muß, hat er von dem ganzen Geschehen den Abstand, der ihn kaum noch am Schicksal des Mutterlandes seiner Kultur beteiligt erscheinen läßt.





Die Araberherrschaft

Der Verfasser lebt in der späteren Glanzzeit der abbasidischen Kalifen und darf sich sogar des hellen Scheines, der vom Hof zu Bagdad ausgeht, besonders freuen. Dem

entsprechend muß der arabischen Herrschaft eeine ganze Aufmerksamkeit gehören. Wenn wir aber bei der Berichterstattung über Byzanz durch die allzu knappen Nachrichten in der kritischen Sichtung behindert waren, so liegt es hier umgekehrt. Hier geht die Frage darum, ob die ganze Breite des politischen Berichts dem Dionyeius gehören mag; namentlich Chr. 1234 I 275—340 bietet von Muawija bis in die erste Abbasidenzeit eine sehr detaillierte Darstellung, zu der Michael kein gleich umfangreiches Parallelmaterial hat. Merkwürdigerweise werden ihre Nachrichten dort spärlich und verworren (II, 1—35), wo wir nach Michael den Ichbericht dee Dionyeiue anzusetzen heben. Wir werden darum wie bisher die Chr. 1234 nicht selbständig, sondern nur zur Kontrolle des Michael heranziehen. In der Bewältigung von dessen ungefügen Massen kann dann Bar Hebräus mehrfach gute Dienste tun.

Den Beginn macht eine so interessante Beurteilung Mohammeds, daß wir sie in jedem Fall hier vorführen möchten. Sis findet sich bei Mi. XI, 2 und Chr. 1234 I 227—230, Inhalt und Reihenfolge beider Exzerpte entepricht ungefähr einander und es läßt sich ein leidlichee Mosaik zusammenfügen.[1]) Der Bericht ist der griechischen Chroniktradition fremd; die beiden syrischen Chronisten haben unabhängig voneinander aus ihm geschöpft. Die Vermutung liegt nahe, daß auch hier Dionysius die Quelle iet. Sie wird durch das reife chrietliche Urteil, das den Anfängen nicht allzu ferne zu stehen scheint, unterbaut; beim Vergleich mit den Darlegungen dee Bar Hebräus[2]) bemerkt man in diesen einen viel stärkeren zeitlicheren Abstand.

[1]) Die Weltchronik des Bar Hebräus gibt (p. 97ss.) nach einem kurzen Auszug aus Michael eines ihrer wertvollsten und bis dahin selbständigsten Stücke, in dem die politische und kulturelle Ausweitung des Islams aufgezeigt wird (s. u. S. 47 f.). Die arabische Historia Dynast. umrankt Teile daraus mit einer Art Vorgeschichte, einem historischen Bericht und einer ausführlichen Notiz über islamische Sekten. (Vgl. Salhani [p. 158—168] und Bauers Übersetzung S. 146ff., der aber in einem über Salhani hinausgehenden Text noch allerlei biblisches Anknüpfungsmaterial gelesen hat.)

[2]) Vgl. S. 47.

In diesem Bericht wird zunächst festgestellt, daß Mohammed selbst auf seinen Handelsfahrten den Monotheismus bei den Juden lernte; dies Bekenntnis brachte er dann den Seinen

„*Ch* und lobte dabei auch vor ihnen die Güte des Landes Palästina und sprach: Wegen des Bekenntnisses eines Gottes wurde ihnen ein solch gutes und blühendes Land gegeben, und fügte hinzu: Wenn ihr mir gehorcht, so gibt Gott auch euch ein gutes Land, in dem Milch und Honig fließt.“

Es folgt nun eine Schilderung, die von religiöser Problematik unbeschwert ist, vielmehr Mohammed als erfolgreichen Räuberhauptmann darstellt. Daran schließt aber ein wesentlicheres Stück über Glauben und Sitten:

„*Ch* Er lehrte sie nun, einen Gott, den Schöpfer des Alls, zu bekennen, wobei er weder Vater noch Sohn noch Geist nannte, sondern die Gottheit einheitlich als Person und einheitlich als Hypostase, die nicht geboren ist noch zeugt und keinen Genossen hat[1]). Er erkennt aber Moses und sein Buch an und das Evangelium erkennt er an mit Ausnahme davon, daß er die Kreuzigung Christi nicht bekennt. *Mi* Er meint aber von Christus und sagt, daß er derjenige war, dessen Kommen die Propheten geweissagt haben, doch war er ein gerechter Mann und ein Prophet, wie einer unter den Propheten (*Ch* statt dessen „geehrt unter den Propheten“), aber nicht Gott oder Sohn Gottes, wie wir Christen bekennen. Aber darin war er größer als die anderen Propheten, daß er nicht aus dem Samen eines Mannes noch aus der Ehe geboren ward, sondern durch Gottes Wort geschaffen wurde. Und er wurde aus der Maria durch Einhauchung des Geistes, wie er durch seine Einhauchung befahl, und Adam aus Staub geschaffen wurde. Es wehte in ihm der heilige Geist und er stand auf und war da. Und deswegen nennen sie ihn bisweilen

[1]) Der Verfasser kennt Sure 112.

das Wort Gottes und seinen Geist als einen, der Werk und Schöpfung des Wortes Gottes ist. So betrachten sie den Umstand, weswegen wir ihn Sohn Gottes nennen, weil er nämlich ohne Leid und ohne Trennung[1]) von ihm geboren wurde wie das Wort vom Geist[2]), als etwas Fleischliches und verlästern ihn als einen vom Weibe geborenen Sohn und tadeln uns, daß wir uns zu ihm bekennen. Von der heiligen Jungfrau sagen sie, daß sie eine Schwester des Aron und Moses ist; daß aber Christus von den Juden gekreuzigt wurde, bekennen sie in ihrer Gesamtheit nicht. Sondern

Ch daß er Wunder tat und Tote auferweckte. Und als die Juden zu ihm die Hände ausstreckten, wurde ihnen ein anderer Mensch ähnlich in seiner Gestalt; den kreuzigten sie. Christus aber stieg als ein Lebendiger zum vierten Himmel, und dort ist er bis ans Ende, bereit, abermals zur Erde zu kommen. Und er ist Richter für die Menschen am Tage der Auferstehung auf Gottes Befehl.

Mi einer seiner Jünger, auf den er seine Gestalt warf, wurde gekreuzigt und starb. Christus aber, da er verborgen war, wurde zum ‘Garten‘ entrückt und von Gott eingeführt.

Ch Sie bekennen aber auch die Auferstehung und die Vergeltung der Werke; das Paradies gilt als sinnenfällig und sehr fett: Speise und Trank samt der Verbindung mit Hetären schön von Angesicht und samt Lagern auf goldenen Betten und Decken von . . . und Tüchern (?) und samt Strömen von Milch und Honig. *Mi* auch liebliche Bäume, die Frucht tragen. Sie führen aber ein das Geschick, das

[1]) Der Verfasser versteht sich auf die dogmatische Terminologie (ἀπαθῶς καὶ ἀχωρίστως).

[2]) Chabots Syrisch ist hier unleserlich; er selbst glaubt wohl rūḥā zu sehen. Wir meinen im übrigen, ohne seine Emendationen auszukommen.

Schicksal und die Vorbestimmung durcb Gott. *Ch* Sie bekennen auch ein Ende für die Qual, indem ein jeder für die Sünden, die er tat, gequält wird und von dort zum Paradiese geht. Er hebt aber die Erlaubnis, daß ein Mann freie Frauen, so viele er will, gesetzlicb beiraten kann, auf. Aber Sklavinnen erlaubt er, soviel wie einer mag. Und daß ein Mann, wenn er seine Frau entläßt, ibr einen Scbeidebrief gebe, wie im Gesetz des Moses.

Mi freie Frauen nehmen sie bis zu vier. Wenn einer aber seine Frau unter einem Schwur entläßt, darf er sie nicbt nehmen oder seinen Scbwur aufbeben, als bis er sie einem anderen Manne gab; dann sind seine Schwüre aufgehoben und er darf sie wiederum nehmen.

Ch Er bat sie auch gelehrt, daß sie fünfmal am Tage beten, indem sie sich vor dem Gebet notwendig waschen müssen. *Mi* Und vier Beugungen bei jedem Gebet. Sie bekennen eine Auferstebung der Toten und daß ein Gericht und eine Vergebung sein wird für einen jeden nach seinen Werken. Sie sind besessen von Weltliebe und fleischlicher Begierde, und von Essen, Trinken und Kleidung, und Vollzug der Ehe mit freien Weibern und mit Konkubinen. Und daß einer seine Frau entläßt und eine andere nimmt, hindert er nicht. *Ch* Das Fasten dauert 30 Tage im Jahr, einen bekannten Monat, indem sie am Tage fasten und er ihnen die ganze Nacht erlaubt, daß sie essen *Mi* bis zum Morgen. Sie waschen sich aber mit Wasser, ehe sie beten, die Ausscheidungsglieder. Oder wenn sie sich einer Frau nahten oder eine Pollution hatten, so reinigen sie ihren ganzen Leib und beten dann. *Ch* Sie vollziehen die Beschneidung an Männern und Frauen, *Mi* wobei sie nicht den Kanon des Mose innehalten, der bestimmte, daß binnen 8 Tagen die Beschneidung geschehe. Sondern sie beschneiden in dem Alter, in dem es gerade trifft. *Ch* Ihre Anbetung geschieht zur Zeit der Gebete gegen Süden (*Mi* statt dessen 'Ka'ba'), wo sie sich auch befinden mögen. *Ch* Es wurde auch ein Buch aufgestellt, von dem Moham-

med sagt, daß es hinsichtlich seines Gedankens von Gott inspiriert ist durch einen Engel. Und dieser brachte es durch seine Zunge den Menschen zum Hören und sie nennen es ein göttliches Buch[1]).

Der Berichterstatter, der hier spricht, hebt sich mit aller Klarheit ab, sowohl von der bunten Anekdotenfülle, die die Historia Dyn. vermittelt, wie von den arabischen Gelehrtennotizen, die Bar Hebräus seiner Weltchronik einverleibt hat.

Die Ausführung des Bar Hebräus sind aber stilistisch und inhaltlich so wichtig, daß sie wenigstens als Anmerkung mitgeteilt werden sollen: (BHS. p. 98s.):

Und als er 10 Jahre und 2 Monate, nachdem er Prophet geworden war, gelebt hatte, wurde sein Königtum von einem zum anderen weitergeleitet, es mehrte sich, weitete sich aus und übernahm die Mehrzahl des rhomäischen Landes und das ganze Perserreich. Und es kamen bei ihnen Philosophen, Mathematiker und Ärzte auf, die die Alten an Schärfe des Verstandes übertrafen. Dabei bauten sie auf kein anderes Fundament auf als auf die griechischen Grundlagen. Sie vollendeten die großen Weisheitsgebäude duroh sehr elegante Rhetorik und durch viel kundige Forschungen, so daß wir bei denen, die von uns die Weisheit durch Dolmetscher, welohe alle Syrer waren, schöpften, nun unsererseits Weisheit suohen müssen. Die Paragraphen ihrer Gesetzgebung aber z. B. Ordnungen der Eheschließungen, Scheidungen, Waschungen, Arten der Gebete, Beschaffenheit der Almosen, Formen des Handels und der Schulden, Teilung des Erbes, Befreiung der Sklaven usf. dehnten sie aus, so daß einer von ihnen, der bei ihnen lernt, die bei ihnen gültigen Fragen und Antworten nioht zu Ende hringen kann.

Bei ihnen entstanden viele Sekten nach dem, was er selbst gesprochen haben soll: „Meine Gemeinde wird in mehr als 70 Teile geteilt werden; einer von ihnen wird gesondert bestehen und die übrigen sind fürs Feuer", wobei er mit der einen die meinte, die unter seiner Leitung bleibt, mit dem Rest die Erfinder von Neuerungen. Untsr diesen ist eine in Sachen der Herrschaft wie diejenigen, die die Stellung des Oberhauptes nach ihrem Propheten dem Ali, dem Sohn seines Onkels und seinem Schwiegersohn, zuweisen und danach dessen Söhnen; andere aber teilen die erste Stelle dem greisen Abu Bekr, seinem Schwager, zu, dem Ali aber die vierte. — Eine andere

---

[1]) Unter Verweis auf S. 25, Anm. 4 müssen wir hier und anderwärts auf letzte philologische Exaktheit der Zusammenstellung verzichten.

unter ihnen ist in Sachen des Bekenntnisses, wie etwa die, daß die einen sagen, daß Gott (— Preis seiner Gnade! —) ein Körper ist, daß er körperlich auf einem körperlichen Wagen, der größer als Himmel und Erde ist, ruhe. Andere aber bekennen ihn körperlos, jedoch sichtbar für die Augen des Fleisches, es schauen ihn die Gerechten bei der Auferstehung. Wie etwa solche, die meinen, daß er mit einem in seinem Wesen ewig bestehenden Worte redet und in einem ewig währenden Leben lebt. Andere aber, die die Hypostasierung der Christen scheuen und nicht bekennen wollen, daß sein Wort und sein Leben ewig ist, sind genötigt, zu sagen, daß er wohl redete, aber nicht mit dem Wort, und auch lebte, aber nicht mit dem Leben. Und wie etwa solche, die sagen, daß Gott den Sünder schuf, damit er sündige und in der Hölle brenne, und den Gerechten schuf, daß er gerecht gemacht werde und sich am Paradies erfreue; und es darf nicht gefragt werden: Warum, und der Mensch hat keine Gewalt über sein Wesen. Andere aber behaupten die Freiheit wie die Christen. — Soweit Bar Hebräue.

Wir meinen im folgenden dem glaichan sachlichen und christlichen Urteil janes Verfassers immer wiedar zn begegnen.

Außer dieser ausführlichen Darstellung hat Mi. XI, 1 noch eine kurze Notiz, daß damals Mohammed von Innerarabien als Handelsmann zwischan Arabien und Palästina hin- und herzog. Die Notiz über dia mohammedanischa Chronologie XI, 3 stammt dagegen aus Jakob von Edessa; Bar Hebräus bringt (BHS. p. 99) statt ihrer dia Bemerkung: „Da dies Reich der Araber das der Rhomäer von unseren Grenzen entfernte, so richten wir nun nach ihm die Ordnung der Angelegenheiten, ob wir nun um sie durch Lektüre oder durch Hörensagen wissen.“ Auch bei Mi. XI, 3 ist nur ein kurzes Notat über Mohammeds Tod nach 7 Jahren und über Abu Bekrs $2^1/_2$jährige Regierung zu lesen. Zu dieser Notiz wird Chr. 1234 I 239, 3ff. sina von Ismael bis Mohammed führende Stammtafel gegeben, die wohl kaum von Dionysius herrührt.

Dia eigentliche Welteroberung beginnt bei Abu Bekr (632—634), der dan vier ausrückenden Heerhaufen[1]) noch eine besondere Rede hält (Chr. 1234 I 239f.). Zunächst wird der General Sergius in Palästina geschlagen. Ein Erdbeben, von

[1]) Vgl. A. Müller, S. 248f.



dem auch Theophanes spricht, scheint auf die Katastrophe hinzudeuten. Der glückliche Eroberer ist dann ʿOmar ibn al-Chaṭṭāb (634—644). Unter ihm fällt die Entscheidungsschlacht gegen die Rhomäer am Jarmuk. Die Einnahme von Damaskus — von Dionysius wahrscheinlich Chr. 1234 I 248, 7ff. beschrieben — geht voraus und folgt nicht nach, wie die Darstellung bei Michael meint; doch alle drei Referenten (Mi. XI, 6; Chr. 1234 I 244; Bar-Hebräus p. 100s.) sind schließlich außerstande, ein exaktes Bild der sich überstürzenden Kriegsvorgänge zu geben[1]). Es ist anzunehmen, daß auch ihre Vorlage. Dionysius, hier versagte. Dafür werden wir durch mancherlei Anekdoten entschädigt. Aus allem geht klar hervor, daß der Krieg nur gegen die persische und rhomäische Macht, nicht aber gegen die Völkerschaften geführt wird und daß die Eroberer auf eine friedliche Übereignung von Stadt und Land hinarbeiten. Eine dieser Anekdoten, die stark reflektierend den Arabereinfall als Strafe Gottes für die Sünden der Christenheit wertet, erweist sich damit wohl als von unserem Kirchenmann stammend (Mi. XI, 6, Chr. 1234 II, 260). Berichte über Christenverfolgungen bilden in dieser Anfangszeit aber durchaus eine Ausnahme; auch darin scheint die Tendenz des Dionysius sich auszuwirken. Der Sieg über die Perserherrschaft und die Stärke der Araber wird damit begründet, daß Gott ihnan half (Mi. XI, 7).

Hier schließt nun, nachdem die Rhomäer sich verabschiedet haben, ein Bericht über die Eroberung Ägyptens an. Die Darstellung leidet freilich daran, daß der Eroberer ʿAmr gelegentlich mit dem Kalifen ʿOmar verwechselt wird. Bei Michael lesen wir zunächst (Mi. XI, 7) von den Bemühungen des kaiserlichen Patriarchen Kyros, mit den Angreifern in ein Vertragsverhältnis zu kommen, das aber von einem rhomäischen Emissär völlig zerschlagen wird. Danach (Mi. XI, 8) erfahren wir die vom jakobitischen Patriarchen Benjamin durchgeführte Vereinbarung mit den Arabern, die zur Ver-

[1]) Aber auch die islamische Überlieferung muß erst mühselig geklärt werden. Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams, S. 51ff. bes. S. 58.

treibung der Chalkedonenser unter Kyros geführt haben soll. Diese Berichte bilden Chr. 1234 I 251ff. eine Einheit, die mit Geschick aber ohne Äußerungen der Sympathie den Patriarchen Kyros zwischen den drei Feuern der Araber, der Jakobiten und des byzantinischen Hofes zeigt. Das Interesse gehört den Jakobiten; es spricht ein guter Kenner ägyptischer Verhältnisse, der sich auf das Studium ägyptischer Nachrichten berufen kann und dabei etwa anmerkt, daß Babylon, die Residenz jenes Emissärs Manuel, heute Fostat heißt[1]. Der Bericht erweist sich freilich als unrichtig, da Manuel erst 646 in Ägypten eintraf, während Kyros seine Politik ein Jahrfünft früher versucht hatte.

Die berühmte Anekdote über den Einzug ʿOmars in Jerusalem (Mi. XI, 7) ist in Chr. 1234 I 254ff. ausführlicher wiedergegeben; ob sie von Dionysius stammt, ist nicht sicher[2]. Von Palästina aus wird ganz Syrien aufgerollt, 640 wird die erste allgemeine Steuer, die auch die Christen zu entrichten haben, ausgeschrieben. Der Tod ʿOmars und die Schwierigkeiten bei der Nachfolge ʿOthmāns (644—656) werden Chr. 1234 I 261 sehr eingehend erzählt[3]. Wir entnehmen daraus folgenden Abschnitt:

> ʿOthmān sammelte sich viel Geld und änderte Gesetz und ehrenhaften Brauch der Könige vor ihm, ich meine aber Mohammed, Abū Bekr und ʿOmar. Deswegen vereinigten sich die Araber und suchten ihn zu töten. Da er aber die Verpflichtung übernahm, dem Gesetz der Könige vor ihm nachzufolgen, versöhnten sie sich mit ihm. Dieser ʿOthmān war bewandert in der arabischen Literatur und fähig in den weltlichen Dingen. Es heißt unter den Arabern, daß er den Koran sammelte und ordnete, nämlich das Buch, von dem sie sagen, daß es vom Himmel herabgekommen sei und daß es Worte Gottes seien. Dieser

[1]) Die Angabe „bis heute" wiederholt sich in Chr. 1234 immer wieder und mag die Zeit des Dionysius meinen.

[2]) Erstaunlich ist, daß gerade die hist. Dynast. auf diese große Szene verzichtet.

[3]) Vgl. Mi. XI, 8.



> nun ordnete an, daß jeder, bei dem sich ein Abschnitt oder irgendein Zitat davon befinde, das er von Mohammed gehört habe, sie zu ihm brächte. Und als alles gesammelt war, machte er daraus ein Buch, ordnete es und nannte es Koran. Es heißt auch, daß er sich tagelang verbarg. Und als man ihn fragte, sagte er, daß er den Koran geordnet habe.

Dann wird die Kommandierung von ʿOthmāns Sohn Saʿīd[1]) bis nach Persien hinein zur Verfolgung Jazdegerds und der Siegeszug Muʿāwijas von Caesarea bis nach Kilikien hinein erzählt (Mi. XI, 8), wobei einige Reflexionen an Dionysius erinnern. Anekdoten aus Ägypten und Jerusalem zeigen, daß Spannungen der Christen mit den neuen Herrn sich nicht vermeiden lassen. Für das Jahr 647 kann die Eroberung des nordafrikanischen Küstenlandes und des armenisch-kleinasiatischen Kulturgebietes berichtet werden. Das Eroberungsprinzip bleibt das gleiche, daß die Städte nicht durch Gewalt, sondern durch einen Vertrag in arabischen Besitz übergehen. Der Erzähler bemerkt aber (Mi. XI, 10), daß die Araber, als sie den großen Reichtum sahen, diese milde Form sehr bedauert hätten. Eine rhomäische Gegenaktion, ungeschickt genug angefangen, mißlingt[2]). Muʿāwijas Pläne reichen weit; 649 sammelt er seine Flotte, um Cypern und von da aus die griechische Meerherrschaft zu bezwingen[3]). Die Nachrichten hierüber sind Mi. XI, 10 in guter Ordnung, aber nur im Auszug wiedergegeben; aus der ausführlichen Darstellung Chr. 1234 I 268ff. bringen wir folgende Beurteilung dieses Unternehmens.

> Die große Plünderung auf Cypern, meine ich, ließ Gott zu, daß sie geschehe wegen der schlechten Erben und Diener, die an dem Ort aufstanden, und der Priester, die am Gesetz festhielten[4]) und nicht den Herrn kannten, sich vom Glauben

[1]) So 422 b, 16; es liegt eine Verwechselung mit Saʿīd b. al-ʿĀṣ vor. (Brockelmann.)

[2]) Mi. XI, 10 = Chr. 1234 I 257ff.

[3]) Vgl. A. Müller, S. 260.

[4]) So! Ist die Negation ausgefallen? (Brockelmann.)

wandten und von der Art des in den göttlichen Lehren gepriesenen Epiphanius, in dessen Tagen diese heiligen Orte gebaut und errichtet wurden. Ich unterlasse es, die vielen Übel aufzuzählen, die dort geschahen, wie etwa gottlose Ordnungen und Gesetze, Schwelgereien und Gotteslästerung usw. (a. a. O. 270).

Diese Anmerkung zeigt, wer der Verfasser des eingehenden Berichtes über die Geschichte der Araber ist. Cypern wird zweimal geplündert, der Zug dehnt sich bis Rhodos aus, wobei der berühmte Koloß über der Hafeneinfahrt mit viel Mühe gestürzt und als Alteisen an einen Juden aus Emesa verkauft wird (Mi. XI, 10). Im nächsten Jahre wird unter größten Schwierigkeiten der Angriff von Muʿāwija bis nach Konstantinopel vorgetragen, wobei Kaiser Konstans beinahe ums Leben gekommen wäre. Es gelingt dann seinen Unterhändlern, den Abzug zu erkaufen.

Die wirkliche Lage ist freilich für die Araber längst nicht so günstig; wir erfahren nichts davon, daß es in Azerbeiğān starke Rückschläge gegeben hat und daß ein Sturm die arabische Flotte arg beschädigte[1]). Die Auswirkungen der bösen innerpolitischen Lage lassen sich nur erschließen. Denn nunmehr wendet sich der Bericht wieder dem *enfant terrible* ʿOthmān zu[2]). Die Einzelheiten geben ein so treffliches Kolorit zu den patriarchalischen Anfängen des Islam, daß wir sie hier wiedergeben möchten. Nach ihren ganzen Tenor gehören sie dem uns bereits bekannten Schriftsteller.

Nun hatten die Araber schon längst ihr Ärgernis an ʿOthmān, wie wir oben ausführten, der nicht auf dem Wege der Könige vor ihm wandelte — ich meine: des Mohammed, des Abū Bekr und des ʿOmar, weil diese auf dem Pfad der Niedrigkeit und der Selbstverachtung gegangen waren, entsprechend dem Pfade des Propheten. Dieser aber verschaffte sich Wagen, farbige Fahnen samt Pauken, Posaunen und Trompeten, die vor ihm herbliesen. Außerdem

[1]) Vgl. A. Müller, S. 261.
[2]) Mi. XI. 12 und viel ausführlicher Chr. 1234 I 275ff.

gab es auch einen Platz mit Stufen, ein Bema, zu dem ihr Prophet Mohammed zur Zeit des Gebets hinaufstieg. Als Mohammed starb und Abū Bekr an seine Stelle kam, zeigte er seine Niedrigkeit und stieg eine Stufe von dort herab, wo Mohammed stand, und predigte zur Zeit des Gebets nach ihrer Gewohnheit. Als aber Abū Bekr starb und ʿOmar ibn al-Khaṭṭāb an seine Stelle kam, zeigte auch dieser wiederum seine Niedrigkeit und stieg die andere Stufe herab unterhalb der Stelle, wo Abū Bekr stand und predigte dort nach dem Brauch. Als aber ʿOmar starb und ʿOthmān an seiner Stelle regierte, stieg er hinauf und stand auf der obersten Stufe, wo Mohammed stand. Das brachte das Volk der Araber in großen Zorn wider ʿOthmān, und sie wollten ihn töten (a. a. O. 275, 21ff.).

Ein Fall direkter Untreue und Hinterhältigkeit[1]) führt zur Ermordung dieses Kalifen. Die Streitigkeiten zwischen ʿAlī und Muʿāwija werden bei Mi. (XI, 12) sehr kurz und in Chr. 1234 (I 277ff.) in aller Breite von einem unterrichteten Manne dargestellt; ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, der Beherrscher Ägyptens, zeigt sich dabei als der schlaue Fuchs, der er schon immer war. Sodann wird das Mißgeschick der drei Männer erzählt, die die drei Hauptkämpen töten sollten; es gelingt nur dem einen, ʿAbderraḥmān, den ʿAlī umzubringen, womit aber nur neue Verwicklungen heraufbeschworen sind. Nach den Herrschaftsversuchen von Ḥasan und Ḥusein folgt die allgemeine Anerkennung des Muʿāwija (661—680), der

> „den Stuhl des Königreiches von Kūfa[2]) nach Damaskus verlegt",

eine mit einer Anekdote gewürzte Würdigung Muʿāwijas schließt diesen Abschnitt ab. Hier findet sich wie im Bericht der Chronik über die Leute von Ḥarrān (a. a. O. 281, 28) und in

[1]) Chr. 1234 I 276, 10—277, 17. Hier findet sich die berühmte Kalifenanrede auf Syrisch: [illegible].
[2]) Chr. 1234 I 280, 28. Mi. liest *Jaṯrib* statt *Kufa*, indem er schon den Inhalt des folgenden Berichtes vorwegnimmt.

der Nachricht des Michael (XI, 12) über die Ḥarūriten das charakteristische „Bis heute", das die Darstellung des Dionysius auszeichnet. Mi. hat hier noch zwei Nachrichten chronistischen Stils[1]) über die Steuer der Christen und den Ablauf des Waffenstillstandes mit den Rhomäern. Eine umfangreiche Anekdote, die die Verhandlungen Muʿāwijas mit zwei feindlichen Rhomäergeneralen zum Inhalt hat[2]), muß wieder zur Charakteristik der großen Kalifengestalt dienen. Während nun auf der einen Seite ein weiteres Vordringen in Afrika gemeldet werden kann, sind andererseits die Araber nicht imstande, ihre Vorstöße nach Kleinasien hinein durchzuhalten[3]). Kallinikus erfindet sein Naphtafeuer, und im Gebiet zwischen Rhomäern und Arabern siedelt sich ein christliches Banditenvolk, die *Μαρδαῖται* des Theophanes, an, das gegen die Araber eine glückliche Grenzsperre bildet. Nun stirbt auch noch Muʿāwija, an dessen Stelle für kurze $3^1/_2$ Jahre sein Sohn Jezīd (680—683) tritt; unter ihm beginnt bereits wieder der Bürgerkrieg. Die Regierungsversuche eines Muchtār, eines ʿAbdallāh, eines Muʿāwijaenkels und eines Daḥḥāk werden ein Jahr später durch den Koreischiten Merwān überwunden; aber dieser glückliche Friedensstifter stirbt bereits neun Monate danach. Sechs Prätendenten werden von dem Autor des Michael aufgezählt; unter diesen gelingt es dem Sohne Merwāns ʿAbdalmalik (685—705) sich durchzusetzen.

Dieser muß erst den Römern recht erhebliche Zugeständnisse machen, um für die Innenpolitik die Hände freizubekommen. Die Berichterstattung kann von seinen Generalen nicht Gutes aussagen. Sie plagen die Christen, denen es bis dahin recht gut ging[4]). Die Geschichte von einem erfolg-

[1]) Auch in der Chr. 1234 wird der Fluß der Darstellung gelegentlich auf diese Weise unterbrochen, vgl. 282, 15—26; das sind Nachrichten, die sich bei Mi. an anderen Stellen und in anderer Reihenfolge wiederfinden.

[2]) Mi. XI, 12; Chr. 1234 I 281, 31ff.

[3]) BHS. p. 109 notiert zu diesen Ereignissen: „Bis hierher siegten die Araber allein, hinfort siegten sie und wurden sie besiegt."

[4]) Mi. XI, 16; Chr. 294ff.

reichen Edessener veranschaulicht die bisherige Situation; ausdrücklich ist bemerkt, daß diese Anekdote, die das Pragma der Darstellung meisterhaft heraushebt, von Dionysios stammt. Jetzt aber muß jenes Gewaltherrschaftssystem sich angebahnt haben, über dessen Fortsetzung unter den Abbasiden der Mönch von Zuḳnin so beweglich und ausführlich Klage erhebt. Dionysius hat es anscheinend mit folgenden Worten eingeleitet:

Wenden wir uns nun wieder den Regierungsangelegenheiten zu und reden wir von dem, was in den Tagen des ʿAbdalmalik sich ereignete. In dieser Zeit befahl ʿAbdalmalik, daß Münzen und Gold- und Silberdinare geprägt würden, auf denen keine Bilder waren, sondern auf beiden Seiten arabische Beschriftung, indem man auf der einen Ansicht den Namen ihres Propheten Mohammed schrieb und auf der anderen Seite den Namen des ʿAbdalmalik. Und so halten es die Araberkönige bis heute, daß jeder in seiner Zeit seinen Namen als Prägung aufschreibt (Chr. 295, 31ff.).

ʿAbdalmalik kann in Kleinasien die Stadt Mopsuestia erobern, stirbt aber über ihrem Ausbau. Sein Sohn Walīd (705—715) führt die kleinasiatische Eroberung mit Geschick fort, unserem Berichterstatter gilt er jedoch wesentlich als Nachfolger seines Vaters in der Propagierung rein arabischer Kultur. Infolgedessen beschränkt er nicht nur die christliche Kirche und die Restbestände der persischen Religion. Er tilgt vor allem auch die letzten Spuren der alten griechischen Verwaltung aus.[1]). Der Tod des Kalifen und die Ablösung durch seinen Bruder Suleimān (715—717) bedeutet dabei recht wenig (Mi. XI, 17); der schon in den Rhomäerkämpfen bewährte General Maslama trägt den Kampf zunächst gegen die Türken vor und dann bis vor die Mauern von Konstantinopel. Dies wird zu Wasser und zu Lande angegriffen; die Abwehr-

[1]) Vgl. A. Müller, S. 395. Zur Kulturpolitik der Mervaniden vgl. Wellhausen, Das arabische Reich, S. 134ff.

aktion des Generals Leo ist bereits oben berichtet. Es scheint wiederum, daß die eingehende Darstellung, die von den beiden Exzerptoren überliefert ist[1]), aus der Feder unseres Patriarchen stammt. Auch die Nachricht über die Gründung Konstantinopels, die Michael hier, Chr. 1234 dagegen schon in der Zeit Konstantins des Gr. bringt (I 142), wird von Chabot wohl mit Recht dem Dionysius zugewiesen. Die Belagerung mißlingt völlig, und ʿOmar b. ʿAbdal-ʿazīz (717—720) erwirbt sich seine Sympathien dadurch, daß er das kostspielige Unternehmen aufgibt. Daß er den Christen abgeneigt war und sie auf mancherlei Weise plagte, kann aber nicht verschwiegen werden. Sein Nachfolger Jezīd II. (720—724) hat im Innern mit einem Aufstand zu tun; er ist Bilderstürmer und gibt damit dem rhomäischen Kaiser ein Vorbild. Von Hischām (724—743) werden Bauunternehmungen besonders am alten Kanalisationswerk und dementsprechend harte Steuern berichtet, außerdem führt er in Kleinasien und gegen die Türken Krieg. Hier kämpft General Maslama sehr blutig und mit wenig Erfolg. Besser geht es dem Sohn des Kalifen in Kleinasien, dafür gibt es in Ägypten Schwierigkeiten. In dieser Zeit macht ein falscher Kaiser die christlichen Kreise Syriens unsicher (Mi. XI, 21). Nach dem Tode Hischāms bröckelt die Herrschaft wieder auseinander. Unter seinem Nachfolger Walīd (743/4) taucht erstmalig als Verwalter des ganzen Reiches ein unechter Sohn des Kalifen namens ʿAbbās auf. Von diesem heißt es:

> Dies ist der ʿAbbās, nach dem die in Bagdad und heute vorhandenen (Kalifen) bezeichnet und genannt werden als Abbasidenkalifen. Und von ihm haben sie diesen Namen und nicht, wie Unkundige unter den Arabern meinen, die sagen, daß sie von ʿAbbās, dem Onkel ihres Propheten Muhammed diesen Namen haben[2]).

---

[1]) Mi. XI, 18; Chr. 300ff.

[2]) Chr. 1234 I 314, 11ff. Vgl. aber dagegen BHS. p. 121; J. Wellhausen, Das arabische Reich, S. 312, Anm. 1 und Chabot, Michel le Syrien Bd. II, S. 506, Anm. 1.

Der allgemeine Wirrwarr wird sehr ausführlich dargestellt; selbst Ibrāhīm, der nur wenige Tage in Damaskus regiert, wird genannt:

> ein Mann, über den schön zu berichten wäre; aber auch in seinen Händen blieb die Herrschaft nicht, wie sie denn von Gott bestimmt war für den, der von allen Menschen der verbrecherischste war.

Darunter ist Merwān II. (744—750), bisher Emir von Armenien, zu verstehen. Chr. 1234 hat über ihn ausführliche Berichte: einen Zug in die Wüste, einen Kampf mit den Ḫarūriten, wobei kein Ausdruck des Abscheus über Merwān zu gering ist; Michael berichtet nur von seinem endgültigen Erliegen gegen Abulʿabbās. Den Abschluß dieses Kapitels bildet die Bemerkung, daß es den Rhomäern gut ging, während die Araber sich im Bruderkrieg verbluteten. Mitten eingestreut ist freilich eine Nachricht, daß Merwān, der nicht einmal an das Dasein Gottes glaubte, Buße tat und dies durch ein Schreiben dem ganzen arabischen Reich anzeigte (Mi. XI, 22). Merwān wird von ʿAbdallāh as-Saffāḥ (749—754) bis nach Ägypten zu Tode gehetzt.

> „Dieser wird der erste abbasidische Kalif zu Bagdad" (Chr. 325, 8f.).

Die ausführliche Darstellung dieses Bürgerkrieges bei Chr. 1234 I 309—334 befaßt sich zwar ausschließlich mit islamischen Angelegenheiten und hat seitenweise bei Mi. überhaupt keine Parallele; aber sie unterscheidet sich so wenig von dem übrigen politischen Bericht des Dionysius, daß man sie ihm nicht absprechen möchte, gerade auch um der offensichtlichen Fehler willen. Eher wäre die Frage aufzuwerfen, woher Dionysius dies reiche Material hat und warum er es beibringt; und die Antwort könnte sein, daß ihm an einer möglichst exakten und wirkungsvollen Darstellung der Anfänge des Abbasidenhauses, unter dem er sein Patriarchat führt, gelegen ist. Abul-ʿabbās stirbt nach 5 Jahren, nur Chr. 1234 I 338 meldet etwas über seine Regierung. Der

Bürgerkrieg, aus dem die Rhomäer in Südarmenien Gewinn ziehen, dauert weiter an, bis Abū Ġa'far (754—775) sich durcbkämpft. Hier hören wir nun von erfolgreicher Ausdehnung in Indien und Afrika, von Befestigungsbauten und Städteerneuerungen. Es ist der große al-Manṣūr von 1001 Nacht. Jetzt (762) wird auch Bagdad gegründet. Die Steuern werden aber als große Last empfunden. In diese Zeit gehören die Jeremiaden des Mönches von Zuḳnīn; bei Dionysius finden sich dazu einige kurze Parallelen. Ebenso ist es wohl nicht zufällig, daß in dieser Zeit von einem Aufstand der Magier berichtet wird. Eigentümlich ist nur, daß diese wichtigen Nachrichten, die durch Elias von Nisibis für Dionysius gesichert sind, so abrupt nebeneinander stehen, ohne zu einem Gesamtbild zu verhelfen (Mi. XI, 25). Die bei Mi. XI, 26 vorhandenen Auszüge verstärken das Bild von Aufständen einerseits, von Prunkbauten und Steuerlasten andererseits. 771/2 wird noch die Gründung der Stadt Rāfiḳa genannt[1]). Abū Ġa'fars Nachfolger wird Mahdī (775—785). Dieser gilt (Mi. XII, 1ff.) als Verschwender und Weltmann, Kaiser Leo IV. soll ihm das Buch Jannes und Jambres zugeschickt haben. Doch ist er gleichzeitig auch Christenverfolger — wie auch etwa die Manichäer unter ihm zu leiden haben — und führt selbst und durch seinen Sohn Hārūn ar-Rašīd Krieg mit den Rhömäern. Als Nachfolger wird für zwei Jahre von allen 3 Chronisten sein Sohn Mūsā genannt, unter dem die Rhomäer wieder glückliche Fortschritte machen, und danach dessen Bruder Hārūn ar-Rašīd (786—809). Von diesem werden Unternehmungen gegen die Rhomäer und der Ausbau der Stadt Ḥadeth aus dem Material zerstörter Kichen berichtet. Man hört aber auch von Aufständen und von glimpflicher Behandlung der Christen; auch werden große Kultivierungspläne in Kallinikos und bei Melitene verzeichnet. Dafür leidet die Kriegslage. Die Berichterstattung weiß von einer Niederlage gegenüber dem rhomäischen General Aëtius

[1]) Chr. 1234 I 340, 6ff. wie auch Bar Hebräus, p. 124 ist eine Sonderüberlieferung verzeichnet.



und von einer — allerdings zweifelhaft überlieferten — Schlappe der Araber auf dem Peloponnes. Die Gestalt des angeblichen Arabersprossen Nikephorus hat für seine alten Rassegenossen etwas besonders Bedrohliches.

> „Seit die Araber zu regieren begonnen hatten, hatte sich niemand so tapfer und kriegerisch gezeigt wie ‚er'" (Mi. XII, 5).

Man schließt mit ihm einen Vertragsfrieden; doch gehen die Rhomäer in den nächsten Jahren zum Angriff über, dessen Folgen der Kalif wieder nur durch Verbandlungen abwenden kann. Nikephorus kann nun seine Städte bauen ebenso wie Hārūn, der sich als mensobenfreundlicher Bauherr erweist. Gleichzeitig kann von dem großen Reichtum des Kalifen erzählt werden, für den er Gott in jeder Schatzkammer durch dreimaliges Kniebeugen dankt. Dann stirbt er in Persien, nachdem er die Reihenfolge seiner 3 Söhne im Kalifat festgestellt hat.

Muḥammed al-Emīn (809—813) beginnt seine Regierung mit der Sicherstellung seiner finanziellen Kräfte in Bagdad vor seinem noch im fernen Chorasan weilenden Bruder al-Ma'mūn. Dem Chronisten ist er durchaus unsympathisch.

> „Er verfiel in Schamlosigkeit und Schwelgerei und unterließ die Verwaltung des Reiches; Ma'mūn aber, der recht nach Schrift und Gesetz wandelte, führte ein ordentliches Leben" (Mi. XII, 6).

Bald beginnt der Kampf unter den Brüdern; Muḥammed will das Testament Hārūns aufheben, seinem Bruder die Einkünfte aus dem Schatz entziehen und seinen eigenen Sohn zum Nachfolger haben. Zu dem Zweck schickt er Truppen gegen den herannahenden Bruder. Indessen brechen Aufstände unter 'Amr und Naṣr los, mit denen seine Generale nicht fertig werden können; die Heeresgruppe gegen Ma'mūn wird von dessen General Ṭāhir besiegt. So kann der Rebell Naṣr zu großer Macht kommen und im nördlichen Mesopotamien auch in kirchlicher Hinsicht großen Schaden an-

richten; sein Beispiel wirkt überall hin. Daß hier altes Arabertum gegen das Persertum revoltiert, wird nebenbei aus kurzen Anmerkungen (Mi. XII, 7 und 8) ersichtlich. Muḥammed kann sich nicht durchsetzen, die Rebellen dringen bis zu den Residenzen Rāfiḳa und Kallinikos vor und können sie verheeren. Dagegen befestigen sie die syrischen Städte mit großen Bauten für ihre Zwecke, indes der Kalif sich auf seine eigenen Generäle nicht verlassen kann.

In den Auszügen über diese Aufstände vertauschen Mi. und Chr. 1234 die Rollen; Chr. bringt außer gelegentlichen Anekdoten nur summarische Angaben, während Mi. die detaillierten Einzelheiten des Bürgerkrieges his ins Letzte verfolgt. Aber wiederum wird man den Eindruck nicht los, daß Mi. völlig von Dionysiue beherrscht ist; der spätere Pstriarch schildert hier wohl schon Selbsterlebtes. Muḥammed wird fast das Opfer einer Palastrevolte (Mi. XII, 8), kommt aber noch einmal glimpflich davon. Während nun die arabischen Rebellen immer mehr, auch zu ungunsten der Christen, erstarken, läßt al-Ma'mūn den Kampf durch seine Generale Ṭāhir und Harṯama bis nach Bagdad hineintragen; ein Fluchtversuch des Kalifen wird vereitelt und sein Kopf auf einer Lanze durch das Lager getragen. Die Beteiligung Harṯamas bei dieser Flucht[1]) wird nicht genannt; da er aber seine Sympathie für den Erschlagenen äußert, wird er beseitigt, was noch andere Ermordungen hin und her nach sich zieht. Inzwischen haben die Rebellen weitere Erfolge in Syrien zu verzeichnen — eine Anekdote aus diesen bunten Kämpfen, die Chr. 1234 II 11, 4ff. nachzulesen ist, gehört hierher — auch die Entsendung des Marschalls Ṭāhir hst zunächst keinen Erfolg (Mi. XII, 8). Dementsprechend ist an eine Inthronisierung al-Ma'mūns nicht zu denken. In Bagdad wird ein Sohn Mshdīs namens Ibrāhīm zum Kalifen ausgerufen, wozu wohl noch der etwas unbestimmte Bericht Mi. XII, 13 zu vergleichen ist; Ṭāhir kauft den Rebellen einen Frieden ab zur Verzweiflung der Bevölkerung und widmet

[1]) A. Müller, S. 503f.

sich im neubefestigten Rāfiḳa der Philosophie. Die Rebellen wüten nun nach Gefallen; Dionysius erzählt, wie er gelegentlich einer Belagerung von Edessa mit der dortigen Gemeinde um den Sieg der Perser gebetet hat. Naṣr selbst knüpft durch Vermittlung eines kundigen Christen sogar schon Verhandlungen mit den Rhomäern an (Mi. XII, 9). Schließlich kommt al-Ma'mūn (813—833) doch nach Bagdad, und Ibrāhīm muß weichen.

Wir stellen hier eine Reihe von Charakteristiken des neuen Kalifen zusammen, die sämtlich in Chr. 1234 II vorhanden sind; sie entsprechen zwar keineswegs der Wirklichkeit und sind zum mindesten sehr einseitig. Desto sicherer scheinen sie uns von einem christlichen Zeitgenossen des bedeutenden Herrschers zu stammen, der zum Hofe von Bagdad in gewisser Abhängigkeit stand.

Dieser Ma'mūn war ein weiser, verständiger und in der Kunst der Astronomie[1]) und der Grammatik erfahrener Mann. Er stellte zusammen und schrieb einc bewunderns-werte Schrift über die Kunst der Astronomic und bis heute wird er unter den Astrologen gennnnt (7, 11ff.).

Im Jahre 197 der Araber wurde Muḥammed in Bagdad getötet. und die Herrschaft gelangte zu ʿAbdallāh al-Ma'mūn, seinem Bruder, der in Persien war. Er brach auf, kam von Chorasan und residierte in Bagdad. Das war ein Aufatmen für die Menschen, sie wurden getröstet von ihren Ängsten[2]). Er gab den Sündern Vergebung. aber alle Missetäter flohen vor seiner Gewalt; er sandte Machthaber in die Lande und stellte in ihnen den Frieden her (10, 28ff.).

Die Straßen lagen im Frieden, und es herrschte Frieden in der Welt besonders wegen der Leutseligkeit und der Barmherzigkeit des Königs Ma'mūn. Und er befahl allen Machthabern unter ihm, daß sie recht und gerecht walteten, daß sie Ländereien und Geld jedem Bedrückten, Aus-

[1]) A. Müller, S. 508.

[2]) Act. 3, 19f. Man beachte den Stil messianischer Prädikation.

geplünderten und Bedrängten zuwendeten. Und Ma'mūn befahl, daß von den Christen die Einquartierungen, die von den Truppen in ihren Häusern quartierten, fortgenommen würden und daß keiner von den Arabern oder von den Persern sie schädigen dürfe. In dieser Zeit ging es den Christen gurt und sie beteten beständig für die Erhaltung des Lebens des Ma'mūn (15, 20ff.).

Ma'mūn brach auf und kam nach Ḥarrān. Und Bischof Theodorus von Ḥarrān, der auch Abū Kurra heißt, hatte ein Gespräch mit Ma'mūn, und zwischen ihnen entstand eine große Disputation über den Glauben der Christen. Diese Disputation ist für den, der sie nachlesen will, in einem besonderen Buche aufgezeichnet (23, 9ff.)[1].

Sie zahlten einem jeden, der im Lsger verkaufte, reichliche Preise, weil die Anordnung des Königs Ma'mūn eindeutig war und friedlich und barmherzig (25, 7ff.).

Die Wirklichkeit sah vorläufig noch etwas anders aus. Marschall Ṭāhir wird nach Chorasan versetzt, an seine Stelle tritt sein Sohn 'Abdallāh. Naṣr bleibt aber unbeschränkter Herr Syriens und auch Ma'mūns Generale können nichts ausrichten. Die aus dieser Zeit stammenden Anekdoten zeigen Naṣr im ausgedehnten Kleinkrieg (Mi. XII, 11). Inzwischen ersteht aber noch ein anderer Feind; während Michael die Exzerpte von Chr. 1234 II 11, 4ff. und 15, 31ff. über Chubaib fortgelassen hat, bringt er dafür XII, 12 einen eingehenden Bericht über die Mahdīerwartung der Kurden. Auch mit ihnen kommt es zu einem fast aussichtslosen Kleinkrieg, bei dem der leidende Teil die in den Städten wohnenden Christen sind. Der Führer, der den Kurden schließlich bleibt, ist Bābek, der bei den Rhomäern Rückhalt sucht.

Dieser Kurdenbericht findet sich bei Chr. 1234 II 25, 10ff.; doch ist diese Parallele hier so schlecht geordnet, daß sie ohne Mi. unverwendbar ist. Dafür hat sie aber an einer Stelle

[1]) Das Schrifttum dieses melkitischen Prälaten gehört der christlich-arabischen Literatur an.



das Kolorit des Dionysius treuer gewahrt. Der Schluß lautet hier (27, 16ff.):

„Und nach diesem stand Bābek auf. Und so treiben sie es bis heute, indem sie sich ausbreiten und starke Festungen in den persischen Gegenden unterhalten.“

'Abdallāh, der neue Generalissimus, fängt aber nun an, in Syrien energisch aufzuräumen, wobei er nach unserem Bericht mit den Christen sehr schonsam verfährt. Der umsichtige Verfasser weiß aber auch von Naṣrs Christenfreundschaft zu erzählen (Mi. XII. 13). Dem General gelingt es nun, eine Stadt nach der anderen in die Hand zu bekommen; endlich fällt auch Kaišūm, das Hauptbollwerk der Rebellen, und 'Abdallāh schließt etwas rasch mit dem sich ergebenden Naṣr-Frieden. Erst eine zweite Belagerung von Kaišūm, der die endgültige Unterwerfung Naṣrs folgt, führt nach 14jährigem Kampf zum Frieden. In der detaillierten, lebendigen Schilderung erscheint der persiche Feldherr sympathisch, als Christenfreund und wahrer Friedensfürst (Mi. XII, 12).

Inzwischen ist Ṭāhir in Chorasan gestorben[1]). Der Kalif hat mit seinem erfolgreichen General bereits Pläne zu seiner Entsendung nach Ägypten. Der Emir reist also durch Palästina mit besonderer Würdigung Jerusalems; zunächst hat er es in Ägypten mit einheimischen Aufständischen zu tun, denen er erst durch nachrückende Heeresmacht den nötigen Respekt beibringen kann. Wichtiger ist die Befriedung der von Spanien heranziehenden Andalusier, die sich zuerst in Alexandrien niederlassen, um dann von dort abgedrängt zu werden. Davon, daß sie Kreta besetzen, nimmt der Verfasser keine Notiz[2]), wie auch hier die einzige Stelle ist, wo von der Eroberung Westeuropas irgend etwas bei ihm anklingt. Außerdem klärt 'Abdallāh noch die Verwaltung Afrikas. Nach etwa zwei Jahren (827/8) kann der tatkräftige Soldat wieder zur Hauptstadt zurückkehren. In diese Zeit fallen

[1]) Chr. 1234 II 14, 10 kennt eine schlechtere Tradition von seinem Tode in Bagdad.

[2]) A. Müller, S. 506ff.

werden. Da zieht sich der Kaiser nach verlorener Schlacht in seine Residenz zurück und überläßt Amorium, das rhomäische Bollwerk im Osten, dem Feinde, der nun zur Rache für Sopatra ein Exempel etatuiert. Nachfolgende Verhandlungen zerschlagen sich und steigern nur noch die grausame Kriegsführung des Kalifen, bei der etwa auch die Kurden ihren Untergang finden (Mi. XII, 20).

Der Ausklang der ganzen Darstellung ist so betrüblich wie möglich. Der Kalif wird Verrat im eigenen Lager gewahr und muß diesen blutig niederschlagen. Die Rhomäer beginnen einen Kleinkrieg von der Seeseite; ein General unternimmt gegen sie einen vergeblichen Zug, endlich kommt es zum Austauech der Gefangenen und zu einem gewissen Frieden. Im Staat selbst hören die Revolten nicht auf, unter anderem unternimmt der türkische General Afšīn eine Verschwörung gegen den Emir ʿAbdallāh b. Ṭāhir. Mitten im allgemeinen Trubel stirbt der Kalif. Die Kunde von seinem Tode wird wohl von Nachrichten über seine ungeheuren Reichtümer begleitet; aber der Chronist kann sich nicht daran halten, sondern muß mit der Aufzählung von allerlei bösen Anzeichen und Notständen echließen, aus denen er den über der Zukunft ruhenden Gotteszorn deutet.

Die Zeichnung der arabischen Geschichte iet, soweit wir sie als die seine anzuerkennen vermögen, ein ganz subjektives Werk des Dionyeius. Er steht ihr nicht fremd gegenüber wie der byzantiniechen. Viel eher bemerkt man eine starke Anteilnahme, die eine mißgünstige Kritik an dem Glauben und an den beteiligten Personen vermeidet. Diese Darstellungsweise steigert sich zu einem kräftigen Interesse bei den Abbasiden, wo mit der Verteilung von Licht und Schatten nicht gespart wird. Man wird dies bei dem Kirchenmanne erklären dürfen aus der Befreiung vom chalkedonensischen Joche, das zusammen mit der rhomäischen Militär- und Steuerherrschaft gleichermaßen verhaßt war, und aus der Tatsache, daß die Kalifenregierung die — zu umwerbende — Landesherrschaft des Patriarchen war. Die Kalifen und Emire, mit denen er zu tun hat, tun nach seiner Darstellung das



ihre, um ihn an der Herrschaft mit zu beteiligen. Von daher kommt aber auch der provinzielle Einschlag im Bericht. Seine Grenzen sind Byzanz, Armenien, Chorasan, der persische Meerbusen und Ägypten. Aus der übrigen Welt, die zum Teil durch die arabische Expansion erst erschlossen wurde, dringt kaum eine Stimme. Da dieser Radius für den damaligen Geschichtsschreiber immer noch allzuweit geht, so verengert sich der Blick gern auf das Zentrum selbst, also auf Syrien und das Zweistromland, die Diözese des Patriarchen. Aber dann werden nicht nur die kirchlichen und sozialen, sondern auch die staatspolitischen Vorgänge mit Sorgfalt betrachtet. Das macht den gelehrten Mönch von Ḳennešrīn zum führenden Kirchenmann, daß er sich für die politischen Vorgänge einen Blick bewahrt, mag er auch bisweilen pfäffisch getrübt sein.

Die Kirchengeschichte

Die Lage der Kirche ist naturgemäß der eigentliche Inhalt dieser Geschichtsschreibung und beansprucht den breitesten Raum. Daß der jakobitische Gesichtswinkel nirgend verheimlicht wird, wird man dem Patriarchen zugestehen. In dieser Beschränkung liegt dann aber auch die Klarheit der Darstellung. Deutlich heben sich die Nachrichten, die das Verhältnis von Kirche und Staatsregierung betreffen, ab von den Mitteilungen über die Lebensäußerungen auf dem der Kirche eigenen Gebiet.

Das Verhältnis von Kirche und Staat

Es ist dem Verfassser lebhaft für jedes auch noch so unvollständige Material zu danken. Denn in der persischen Geschichtsschreibung klafft bis heute — auch durch Arthur Christensens schönes Buch nicht völlig überbrückt — ein großer Riß zwischen der offiziellen Staatsgeschichte und der Kirchengeschichte, der durch Nachrichten über Konzilien, Verfolgungen und Eingriffe der Staatsgewalt kaum ausgefüllt wird. Unsere Darstellung muß heute immer noch in zwei Kolumnen schreiben, deren Inhalt sich selten genug berührt. Nicht viel besser steht es mit der Zeit des Islams. Für die arabische Historiographie rangiert die einheimische Kirche mit Feueranbetern, Juden und Sabäern. Unbewußt gibt die reiche arabische Märchenwelt hier wohl noch die treffendsten Beobachtungen wieder[1]. Wohl schreiben christ-

[1]) Vgl. etwa (Ed. Sachau) Arabische Erzählungen (München 1923) oder die Geschichte von ʿOmar ibn en-Numan (1001 Nacht trad. Littmann I, S. 540ff.) und ihre Bearbeitung durch Rudi Paret (Tübingen 1928).

liche Syrer über den Islam, aber das geschieht wie beim Mönch von Zuḳnīn aus der kümmerliohen Perspektive des geplagten Steuerzahlers oder wie bei Abulfarağ in völlig islamisierender Art. Eine gehaltvolle kirchliche Betrachtung ist außer in den Ansätzen bei Jakob von Edessa und Elias von Nisibis nur durch Dionysius gegeben.

Das erste zu unserem Thema gehörige Ereignis sind die Verhandlungen zwischen Maurikius und Chosrau II., die zu einer Förderung der chalkedonensischen Konfession gegenüber Jakobiten und Nestorianern führen. Es ist deutlich, daß die jakobitische Kirche immer noch *ecclesia pressa* ist. Der chalkedonensische Patriarch von Antiochien kann im Perserreich einige Kirchen weihen. Das Gegenspiel ist dann bei Mi. X, 25 verzeichnet. Chosrau der Eroberer läßt die Bischofsstühle Syriens von den Chalkedonensern säubern. Dabei unterläuft freilich auch die verkehrte Maßnahme, daß er nach Edessa einen Nestorianer kommandiert. Doch ist das alsbald wieder eingerenkt. Es werden nicht nur die Spuren der Jakobitenverfolgung unter Maurikus getilgt; der chalkenensische Einfluß hört jetzt überhaupt auf[1]).

Die Gegenaktion des Kaisers Heraklius bedeutet auch einen Erfolg für den großkirchlichen Standpunkt. Aber selbst unser Bericht kann es nicht so darstellen, als ob der Kaiser mit Brachialgewalt eine Wandlung der Jakobitenkirche herbeiführen wollte. Er kommt vielmehr nach Edessa, um Frieden zu stiften (Mi. XI, 3). Seine persönliche Anteilnahme an den kirchlichen Dingen hilft ihm jedoch nichts, die Abendmahlsgemeinschaft wird ihm von dem Metropoliten Jesajas verweigert. Es ist nun charakteristisch für unseren Geschichtsschreiber, daß sich im Parallelexzerpt der Chr. 1234 I 236, 15 eine kritische Anmerkung zum Verhalten des Metropoliten findet:

> wegen der großen Glut seines Eifers oder — um es deutlicher zu sagen — wegen seiner Einfalt und Unbildung verhinderte er ihn, das Sakrament zu empfangen.

[1]) Vgl. das Zitat S. 78.

Dionysius ist auch später der kirchenfürstlichen Meinung, daß man gekrönten Häuptern und Staatsmännern nicht in der Weise dieses Metropoliten begegnen darf. Auf diesen Affront nimmt der Kaiser den Jakobiten in Edessa ihre große Kirche weg; mit dem Klerus wandern auch eine Reihe von Notabeln aus, darunter, wie wir oben[1]) vermuteten, Vorfahren unseres Historikers. In Mabbūg-Hierapolis kommt es zu einem Religionsgespräch, bei dem der Kaiser ein kurzes libellum überreicht, das von *μία ἐνέργεια* redet, diese aber mit der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* gleichsetzt (Mi. XI, 1); dem gegenüber steht ein ausführliches libellum der Bischöfe. In ihm wird festgestellt, daß man nur von einer Natur, die zugleich leidet und nicht leidet, reden kann. Wir brauchen einen Gott, der Fleisch wird und stirbt; alles Gerede von zwei Naturen und deren Einigung sei abwegig. Die Ablehnung des Chalkedonense wird noch einmal durch sechs Punkte unterstrichen (Mi. XI, 2). Trotz einer zwölftägigen Debatte kann eine Einigung nicht erzielt werden; es kommt daher zu einer strengen Verordnung gegen die Jakobiten, die bei einer Reihe von Klöstern nicht wirkungslos bleibt, weitere Verhandlungen lehnt der Kaiser ab.

Die Strafe für dies kaiserliche Verhalten sieht der Verfasser in dem heraufsteigenden muslimischen Gottesgericht.

Darum führte der Gott der Vergeltungen — der allein über alles Macht hat und das Reich der Menschen ändert, wie er will, und es gibt, wem er will, und geringe Leute darüber erhebt — als er die Bosheit der Rhomäer sah, die überall, wo sie herrschten, grausam unsere Kirchen und Klöster plünderten und uns erbarmungslos verurteilten, vom Südlande die Söhne Ismaels herauf (*Ch* + die verachtet und verworfen waren, ja unbekannt unter den Völkern der Erde), um uns durch ihre Hand Befreiung zu schaffen (*Ch* + wobei wir nicht geringen Vorteil hatten und von der tyrannischen Herrschaft der Rhomäer gerettet wurden)[2]).

[1]) Seite 29 Anm. 1.
[2]) Mi. XI, 3 = Chr. 1234 I 236, 31—237, 10.

Dabei muß festgestellt werden, daß die Araber die großen Kirchen in Edessa und Ḥarrān nicht an die Jakobiten zurückgeben. Aber der chalkedonensische Bischof von Edessa kann etwa vertrieben werden, und alle jakobitischen Bischöfe kehren im ganzen arabischen Bereich an ihre alten Plätze zurück. Mögen nun auch bei der arabischen Eroberung Ungerechtigkeiten vorkommen: Mönche aus dem Kloster bei Rešaina werden als Spione getötet, andere müssen auswandern (Mi. XI, 5) und gründen neue Klöster, so weiß der Verfasser diesen doch positive Seiten abzugewinnen. Wenn er von der furchtbaren Störung des Festes für Simeon Stylites spricht (Mi. XI, 7; Chr. II 260), so sieht er darin eine Strafe für verkehrtes Festefeiern — früher feierte man die Heiligenfeste mit geistlichen Gesängen und göttlichen Psalmen, mit Schriftverlesung und Lektüre von Heiligenleben, jetzt dagegen mit Essen und Trinken unter Zulassung von Heiden. Darum zürnen Gott und sein Heiliger. Bischof Epiphanius wird durch einen kaiserlichen General gemartert, aber schon am nächsten Tage werden die Araber die Rächer dieses Märtyrers (Mi. XI, 7). Ein positives Verständnis der arabischen Expansion drückt sich auch darin aus, daß die Begegnung Omars mit dem Bischof Sophronius von Jerusalem ohne Kritik dargestellt wird, und daß der Übergang des jakobitischen Patriarchen Benjamin von Alexandrien zu ʿAmr als Selbstverständlichkeit erscheint (Mi. XI, 7/8; Chr. I 251ff.).

Zwischen die Eroberer und die christliche Einwohnerschaft suchen sich die Juden als böse Vermittler und Zwischenträger einzuschalten, wie sie es schon bei den letzten Perserkriegen hielten. Mit Genugtuung kann nun bemerkt werden, wie ʿOmar dem jerusalemischen Patriarchen schriftlich versichert, daß Juden in der heiligen Stadt nicht wohnen dürfen. Das Verhältnis bleibt aber nicht ganz einfach; gerade von den Juden erlernen die Araber den Haß gegen das Kreuz. Bei einem Sturm gegen die Kirchenkreuze beteiligten sie sich so aktiv mit, daß ʿAmr selbst gegen sie einschreiten muß. Freilich müssen seitdem auf Anordnung des Emirs die Kreuze von den Straßen und Plätzen selbst fortbleiben.

Zwischen Moslems und Christen besteht aber weiterhin ein freundschaftliches Gespräch[1]). Der Emir ʿAmr kommt nach einer Unterredung mit dem syrischen Patriarchen Johannes I. Sedra zu dem Wunsch:

> Übersetze mir euer Evangelium in arabische Sprache ohne Veränderung; nur den Christusnamen, der Gott ist, oder die Taufe oder das Kreuz füge nicht bei.

Als der Patriarch dieses Zugeständnis ablehnt, geht der Emir sogar darauf ein. So führt denn auf Wunsch des arabischen Staatsmannes der syrische Patriarch mit viel Verantwortung die neue Übersetzung aus (Mi. XI, 8; Chr. I 263). Eine weitere Anekdote muß dagegen bestätigen, daß die Rhomäer trotz ihrer Christlichkeit wie Barbaren das Land verwüsten, während die Araber wieder die Rächer des armen Volkes an seinen Zwingherren sind (Mi. XI, 10; Chr. I 257f.).

Allmählich kommt freilich Wasser in diesen Freudenwein. Eine Notiz aus dem Jahre 669 erzählt, daß nun auch die christlichen Fellachen zu Steuern herangezogen werden (Mi. XI, 12). Diese Nachrichten mehren sich. Andererseits hören wir nun zum erstenmal von einem Patriarchen, der sein Kirchenregiment gestützt auf die Kalifenmacht durchführen kann: Severus bar Maške (667—684). Das ist der erste Markstein einer neuen Entwicklung.

Ein Wandel setzt mit der Restitution des Omaijadenkalifates durch ʿAbdalmalik (685—705) ein (Mi. XI, 16f.). Dieser Wandel ist allgemein kulturpolitisch zu deuten, wobei die Kirche als hellenistischer Rest mit betroffen wird. Bisher war die syrische Provinzialverwaltung noch völlig mit den Mitteln der byzantinischen Regierung durchgeführt worden. In den Kanzleien saßen christliche Chefs und Sekretäre, die Rechnungslisten, ja der ganze Aktenverkehr wurde griechisch geführt, die Münzen trugen das Bild des byzantinischen Kaisers. Hier führen nun der große Kalif und sein nicht minder begabter

[1]) Zur folgenden Szene vgl. im einzelnen F. Nau, Les Arabes chrétiens (Paris 1933) S. 106f. und im ganzen R. Strothmann, Die koptische Kirche (Tübingen 1932) S. 46ff.

Sohn Walid eine völlige Veränderung durch. Diese wirkt sich auch an den Christen aus. Während eben noch das Beispiel des Athanasius bar Gummaje den Einfluß und den Reichtum eines klugen Griechen am Kalifenhof veranschaulichte (Mi. XI, 16; Chr. I 294f.), hört diese führende Rolle nun auf. Darüber hinaus muß leider berichtet werden, daß ʿAbdalmalik Kreuze zerschlagen und Schweine abschlachten ließ; unter Walid wird die Niedermetzelei gefangener Christen gemeldet. Er läßt Kirchen abreißen und an ihrer Stelle Moscheen aufbauen. Die christlichen Araberstämme, von denen allerdings angemerkt werden muß (Mi XI, 20), daß sie die maximianische Häresie aus Byzanz eingeführt haben, machen böse Verfolgungen durch, wobei es zu Martyrien kommt. Beim Zuge des Kalifen Suleimān gegen Konstantinopel haben die Kirchen besonders zu leiden (Mi XI, 18) ʿOmar b. ʿAbdalʿazīz und Jezīd sind auch Christenverfolger, besonders aus Abneigung gegen das unbezwingliche Byzanz.

Aber es handelt sich nicht nur um Gegensätzlichkeiten. Die Bilderfeindlichkeit in Byzanz ist nach Meinung des Verfassers auf das arabische Beispiel zurückzuführen (Mi. XI, 19). Umgekehrt ziehen nicht nur die Anhänger des Islams den Trennungsstrich zur griechischen Kultur; auch die schriftstellernden Kirchenmänner bedienen sich nun nicht mehr des Griechischen wie bisher, sondern benutzen das heimatliche Idiom (Mi. XI, 18).

Zur Vollständigkeit des Bildes gehört endlich noch dies, daß der Patriarch Elias (709—724) beim Hofe des Kalifen Walīd aufs Liebenswürdigste empfangen wird (Mi. XI, 17). Hohe arabische Beamte greifen regelnd ein, wenn die kirchlichen Parteien miteinander nicht fertig werden, und schließlich müssen sogar in der Kirche von Aleppo islamische Gendarme zur Schande der kirchlichen Kampfhähne den Gottesdienst überwachen (Mi. XI, 20).

Dieses Bild des Ordnens und Helfens, Behinderns und Verfolgens bleibt in den kommenden Zeiten das Gleiche. Weil Kaiser Leo arabische Gefangene getötet hat, läßt Kalif Hischām christliche Gefangene massakrieren. Durch diesen

Tod von Chalkedonensern kommt die jakobitische Gemeinde
rundherum in Verlegenheit:

Auch Eustathius, der Sohn des Marinus, der in Ḥarrān
gefangen war, wurde getötet. Und es entstand für viele
ein Problem, ob die Hingemordeten als echte Märtyrer zu
betrachten seien. Der wahre Sachverhalt ist aber allein
für Gott durchschaubar (Mi. XI, 21; Chr. I 313, 7ff.).

Auch zwei weitere Notizen aus der endenden Omaijadenzeit
(Mi: XI, 21) lehren, daß die eigentliche Bedrückung den
Chalkedonensern galt. Walīd II. läßt dem chalkedonensischen
Patriarchen die Zunge abschneiden und ihn nach Jemen ver-
bannen, dann setzt er einen ihm genehmen Kommissar zur
Ordnung der Streitigkeiten zwischen Maximiten und Maro-
niten ein[1]). Es folgt eine starke Bedrückung der Maroniten,
die aber zu keinem Resultat führt, schließlich haben diese
einen eigenen Patriarchen. Der jakobitische Patriarch hat
dagegen gewonnenes Spiel, weil er den Kalif mit großen
Geschenken zu ehren weiß. Ob dabei auch Verleumdungen
der Chalkedonenser vorgekommen sind, wird nicht aus-
drücklich gesagt. Aber es liegt auf dieser Linie. Schon über-
reicht ein ehrgeiziger Prälat dem Kalifen eine Auslegung der
Henochapokalypse, die auf diesen Kalifen ausmündet, und
erlangt dadurch einen einflußreichen Bischofssitz (Mi. XI, 22).
Dementsprechend kommandiert der nichtchristliche Staat
auch immer schärfer in der Kirche; der Konflikt um Athana-
sius Sandalaja ist ganz wesentlich dadurch bestimmt. Ein
Bischof kann nun den anderen bei der Behörde denunzieren,
er habe den Emir und den Propheten geschmäht (Mi. XI, 24).
Die Angleichung an das herrschende Regime und die Ab-
hängigkeit von ihm ist vollständig geworden.

Unter den Abbasiden ist keine Veränderung zu bemerken.
Abū Ǧa'far (754—775) erhöht die Steuern und verdoppelt
die Abgaben der Christen, aber er gibt auch den Christen
bei Bischofwahlen usw. konkrete, bindende Vorschriften

[1]) Siehe unten S. 81.

(Mi. XI, 25). Ein Christ, der durch Quälereien zum Abfall
gezwungen wurde und dann wieder zur Kirche zurück will,
wird enthauptet, sein Körper wird verbrannt (Mi. XI, 26).
Auch unter Mahdi ist von Zwangsbekehrungen die Rede, ob-
wohl dieser mit den Rhomäern ein gewisses Freundschafts-
verhältnis unterhielt. Man hört von Verfolgungen und
Kirchenzerstörungen, die mit einer Manichäerverfolgung Hand
in Hand gehen (Mi. XII, 1). Unter Hārūn ar-Raschīd steht es
nicht besser. Ein Koreischite, der sich zum Christentum be-
kehrte und dem Kalifen gegenüber standhaft blieb, wird ent-
hauptet (Mi. XII, 5). Dagegen verhält sich der Kalif gegen
Verleumdungen der Christen als Rhomäerfreunde ablehnend
(Mi. XII, 3). Die langwierigen Rebellenkämpfe unter den
Söhnen des Kalifen können den Christen natürlich nichts
Gutes bringen. Ihre Kirchenschätze werden geplündert, sie
selbst dienen in den Kämpfen als Kugelfang. Politisch wird
ihr Glaube von den Rebellen zum Verhandeln mit den Rho-
mäern gebraucht. Findet sich auch einmal ein günstiges
Urteil über den Rebell Naṣr (Mi. XII, 13), so geht doch aus
allem hervor, daß ein noch so drückendes starkes Regiment
immer noch eher zu ertragen ist als die Unsicherheit ständiger
Revolution.

Auf die Lage der Kirche unter Ma'mūn wirft die Geschichte
des Betrügers Thomas (Mi. XII, 9 und 16) ein besonderes
Licht. Der chalkedonensiche Patriarch Hioh von Antiochia ist
dem Kalifen nun doch gut genug, den falschen Kronpräten-
denten zum Kaiser zu krönen: denn er hatte gehört, daß ein
Patriarch zu dieser Zeremonie gehöre. Als nun die Aktion
mißglückt, und Hioh zu seinen byzantinischen Glaubens-
genossen in Gegensatz geraten ist, da tritt der Patriarch zum
Islam über. Der Christenglaube wird also auf beiden Seiten,
in Staat und Kirche ad libitum gehandhabt, als religiöses und
politisches Instrument unter vielen.

Der Patriarch Dionysius, der bei seiner Geschichtsschreibung
das Verhältnis zum Staat anscheinend fest ins Auge gefaßt
hat, vollendet eine der von ihm beobachteten Linien in der
eigenen Amtsführung. Von der Kalifenherrschaft denkt er

nüchtern genug. Aber, da die Tür nicht zugeschlagen ist, so weist die von ihm dargestellte Geschichte ihn an, die gebotene Gelegenheit zu nutzen.

Die innerkirchliche Lage

An den fremden Religionen und Konfessionen geht der Bericht nicht stillschweigend vorbei. Wir hören vom Heidentum in Ḥarrān (Mi. X, 24 und XII, 8), das auch dem Islam noch bis ins 9. Jahrhundert zu schaffen macht. Den Versuch, den Islam theologisch zu beurteilen, haben wir bereits kennen gelernt[1]). Wir erfahren von einer heidnisch-eschatologischen Sekte bei den Kurden (Mi. XII, 12), die mit Waffengewalt unterdrückt werden muß. Manichäer, die vom Islam verfolgt werden (Mi. XII, 1), Magier, denen es gelingt, ein eigenes Gemeinwesen zu behaupten (Mi. XI, 25), werden genannt. Juden werden mehrfach als politische Geschäftemacher gekennzeichnet. Daß sie aber häufig genug zusammen mit den anderen Religionen vom Herrschervolk verfolgt werden (Mi. XII, 11. 13 u. ö.), wird nicht verschwiegen. In einer Auseinandersetzung des Patriarchen Dionysius mit dem Kalifen al-Ma'mūn hören wir davon, daß dieser ein nur den Juden geltendes Versammlungsrecht auf alle Religionsbekenntnisse ausdehnen will, wogegen der Patriarch mit Erfolg protestiert (Mi. XII, 14).

1. Die Chalkedonenser haben einen verkehrten Glauben, einen brutalen politischen Willen und ein korruptes Kirchenwesen. Einige mit viel Unfreundlichkeit gezeichnete Bischofsgestalten müssen als Sinnbilder der dortigen Fäulnis dienen. Auch ihr gelegentliches Martyrium kann die Anerkennung des geschichtsschreibenden Kirchenmannes kaum hervorrufen.

Über die ganze Frage äußert sich der Patriarch zweimal grundsätzlich. Mi. XI, 12 finden wir eine Art Kommentar zum 6. ökumenischen Konzil von 680/1, das nach diesem Bericht die Häresie des Maximus, die Lehre von den zwei Willen, einführte:

[1]) Siehe oben S. 44 f.

Wer mit Verstand prüft, wird deutlich erfahren und sehr klar erkennen, daß die Chalkedonenser, als sie das rechte Fundament der wahren Orthodoxie verließen, von jeder Art böser und häretischer Meinung, an die sie gerieten, leicht und eilend verwirrt wurden. Und ist dies nicht auch heute noch so nach 125 Jahren, die von der Zeit der verderblichen Synode bis jetzt vergingen? Denn, wenn auch in der Zahl der Naturen bei ihnen eine Häresie bestand, so bekannten sie doch ein Wesen und einen Willen und eine Energie. Also war ihr Frevel nicht eitel Bosheit! Nun aber gewöhnt an das Verderben, verdarben sie sich erst recht[1]).

Zu dieser kritischen Anmerkung über die Chalkedonenser und ihre Glaubenshaltung gesellt sich eine sachliche Feststellung über die Bekanntschaft mit ihrer Geschichte. Sie stammt aus der Zeit Suleimans und Omars, also aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts:

Bis zu diesen Zeiten nämlich findet man bei uns in dem Buche[2]) dieser unserer Schrift die Namen der Erzbischöfe, die auf folgenden vier heiligen Thronen waren: Rom, Alexandria, Konstantinopel und Antiochia von römischen d. h. griechischen Völkern und Sprachen her, auch wenn sie seit der Zeit der Synode zu Chalkedon Chalkedonenser waren. Aber von hier ab und weiterhin findet man nirgendwo in meiner Schrift die Namen der chalkedonensischen Leiter und Erzbischöfe, die in Rom und Konstantinopel für sie da waren, sondern allein die, die auf den beiden Thronen in Alexandria und in Antiochia als Orthodoxe waren von unserem Volk und von den Ägyptern. Und dies scheint aus zwei Gründen einzutreffen: erstens wegen der Araberherrschaft; sie dehnte sich in Syrien und in Ägypten aus, das sind die Gegenden, in denen sich unser Volk und

[1]) Das Textverständnis ist auch Chabot (Michel le Syrien II 453, Anm. 1) nicht ganz sicher.

[2]) Chabot liest mit Recht 'les livres'; vgl. den Schluß des Zitates.

nüchtern genug. Aber, da die Tür nicht zugeschlagen ist, so weist die von ihm dargestellte Geschichte ihn an, die gebotene Gelegenheit zu nutzen.

Die innerkirchliche Lage

An den fremden Religionen und Konfessionen geht der Bericht nicht stillschweigend vorbei. Wir hören vom Heidentum in Ḥarrān (Mi. X, 24 und XII, 8), das auch dem Islam noch bis ins 9. Jahrhundert zu schaffen macht. Den Versuch, den Islam theologisch zu beurteilen, haben wir bereits kennen gelernt[1]). Wir erfahren von einer heidnisch-eschatologischen Sekte bei den Kurden (Mi. XII, 12), die mit Waffengewalt unterdrückt werden muß. Manichäer, die vom Islam verfolgt werden (Mi. XII, 1), Magier, denen es gelingt, ein eigenes Gemeinwesen zu behaupten (Mi. XI, 25), werden genannt. Juden werden mehrfach als politische Geschäftemacher gekennzeichnet. Daß sie aber häufig genug zusammen mit den anderen Religionen vom Herrschervolk verfolgt werden (Mi. XII, 11. 13 u. ö.), wird nicht verschwiegen. In einer Auseinandersetzung des Patriarchen Dionysius mit dem Kalifen al-Ma'mūn hören wir davon, daß dieser ein nur den Juden geltendes Versammlungsrecht auf alle Religionsbekenntnisse ausdehnen will, wogegen der Patriarch mit Erfolg protestiert (Mi. XII, 14).

1. Die Chalkedonenser haben einen verkehrten Glauben, einen brutalen politischen Willen und ein korruptes Kirchenwesen. Einige mit viel Unfreundlichkeit gezeichnete Bischofsgestalten müssen als Sinnbilder der dortigen Fäulnis dienen. Auch ihr gelegentliches Martyrium kann die Anerkennung des geschichtsschreibenden Kirchenmannes kaum hervorrufen.

Über die ganze Frage äußert sich der Patriarch zweimal grundsätzlich. Mi. XI, 12 finden wir eine Art Kommentar zum 6. ökumenischen Konzil von 680/1, das nach diesem Bericht die Häresie des Maximus, die Lehre von den zwei Willen, einführte:

---

[1]) *Siehe oben S. 44 f.*

Wer mit Verstand prüft, wird deutlich erfahren und sehr klar erkennen, daß die Chalkedonenser, als sie das rechte Fundament der wahren Orthodoxie verließen, von jeder Art böser und häretischer Meinung, an die sie gerieten, leicht und eilend verwirrt wurden. Und ist dies nicht auch heute noch so nach 125 Jahren, die von der Zeit der verderblichen Synode bis jetzt vergingen? Denn, wenn auch in der Zahl der Naturen bei ihnen eine Häresie bestand, so bekannten sie doch ein Wesen und einen Willen und eine Energie. Also war ihr Frevel nicht eitel Bosheit! Nun aber gewöhnt an das Verderben, verdarben sie sich erst recht[1]).

Zu dieser kritischen Anmerkung über die Chalkedonenser und ihre Glaubenshaltung gesellt sich eine sachliche Feststellung über die Bekanntschaft mit ihrer Geschichte. Sie stammt aus der Zeit Suleimans und Omars, also aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts:

Bis zu diesen Zeiten nämlich findet man bei uns in dem Buche[2]) dieser unserer Schrift die Namen der Erzbischöfe, die auf folgenden vier heiligen Thronen waren: Rom, Alexandria, Konstantinopel und Antiochia von römischen d. h. griechischen Völkern und Sprachen her, auch wenn sie seit der Zeit der Synode zu Chalkedon Chalkedonenser waren. Aber von hier ab und weiterhin findet man nirgendwo in meiner Schrift die Namen der chalkedonensischen Leiter und Erzbischöfe, die in Rom und Konstantinopel für sie da waren, sondern allein die, die auf den beiden Thronen in Alexandria und in Antiochia als Orthodoxe waren von unserem Volk und von den Ägyptern. Und dies scheint aus zwei Gründen einzutreffen: erstens wegen der Araberherrschaft; sie dehnte sich in Syrien und in Ägypten aus, das sind die Gegenden, in denen sich unser Volk und

---

[1]) Das Textverständnis ist auch Chabot (Michel le Syrien II 453, Anm. 1) nicht ganz sicher.

[2]) Chabot liest mit Recht 'les livres'; vgl. den Schluß des Zitates.

die Ägypter finden. Sie hatten weder die Gelegenheit noch das Bedürfnis, überhaupt nach den chalkedonensischen Hassern und Verfolgern der Orthodoxie zu fragen. Zweitens, weil die Chalkedonenser immer stärker, wie wir gezeigt haben und noch zeigen werden, in den Häresien verdarben, die zu ihnen kamen. Und als die heiligen schriftstellernden Väter unsrer Kirche sahen, daß sie mit dem Satz von den zwei Naturen sich auch in die (Lehre) der zwei Willen und Wesen der Wirkungen, Formen und Eigenschaften verdarben und statt des einen Christus ihn als zwei bekannten, da wandten sie sich völlig von ihnen und gebrauchten auch nicht die Sprache ihrer Schrift wie zuvor. Auch blieb in ihren Landen niemand von den Gelehrten der Orthodoxie. Und aus den genannten Gründen verstehen wir den Umstand, daß sich die Namen ihrer Erzbischöfe in unseren Büchern überhaupt nicht finden (Mi. XI, 18).

Dionysius will dagegen noch, wenn wir den Schluß dieses wichtigen Abschnittes recht verstehen, alle erreichbare Literatur benutzen, um ein umfassendes Bild zu geben. Diese geistige und kulturelle Trennung hat sich also etwa 100 Jahre nach der politischen vollzogen; doch die gesamte Kirchengeschichte, wie Dionysius sie darstellt, steht im Zeichen dieser Abkehr.

Die Abkehr ist nicht ohne Erfolg. Schon in der letzten Perserzeit merkt der Historiker für das syrische Gebiet an:

> Aber in dem Maße, wie diese Diözesen von unseren Bischöfen verwaltet wurden, wurde die Erinnerung an die Chalkedonenser vom Euphrat nach Osten hin ausgelöscht, wobei der Herr ihren Frevel auf ihr Haupt wandte. Und wie sie durch die Macht des rhomäischen Kaisers getan hatten, so wurde ihnen vergolten durch die persischen Könige von Assur (Mi. X, 25).

Ähnlich lautet das Urteil über die Lage in Ägypten, das auch noch aus der ersten Kalifenzeit stammt:

> Von dieser Zeit an erhoben die Chalkedonenser in ganz Ägypten ihr Haupt nicht außer einigen wenigen, die auf

> den Dörfern und den Plätzen an den Ufern des Meeres blieben (Chr. I 253, 29f.). Und die Orthodoxen behielten die Kirchen und Klöster bis heute (Mi. XI, 9).

Allerdings lehrt die weitere Geschichte, daß die Großkirche nicht so einflußlos blieb, wie diese Sätze es wahr haben wollen. Zwei Einzelbeispiele mögen nun noch das Verhältnis zwischen den beiden christlichen Konfessionen im westlichen Orient beleuchten. Über die Auseinandersetzungen zwischen Kaiserlichen und Jakobiten in Alexandria in der ersten Zeit des Islams haben wir folgenden Bericht:

> Benjamin (der jakobitische Patriarch) kehrte nach Ägypten zurück und tat seinen Glaubensgenossen kund, was durch ihn veranlaßt war. Er erlaubte ihnen, sich beschneiden zu lassen, damit sie ein Zeichen hätten und nicht mit den Chalkedonensern vernichtet würden. Er veranlaßte sie dazu, gegen die Rhomäer zu revoltieren, das Land den Arabern auszuliefern und sich von der bittern Sklaverei der Rhomäer zu befreien, die ihnen keine Ruhe ließ in der Glaubensverfolgung, die bis dahin dem Frevel der Chalkedonenser entsprang. Denn zur Zeit der Opferdarbringung drangen diese gegen die rechtgläubigen (Jakobiten) ein, warfen die heiligen Geheimnisse zu Boden und zertraten sie. Und deswegen entstand in Meṣrīn und Ägypten bis heute die Gewohnheit, daß der Diakon von Morgen an aufstand, zum zeitigen Dienst an den Geheimnissen, um, wenn die Verfolger eintraten, es zu sehen und dem Priester zu sagen; und er verzehrte die Sakramente, ehe die Verfolger eintraten. Als die Vorsteher von Alexandrien und Ägypten dies erfuhren, schlossen sie sich dem Patriarch Benjamin an (Chr. 1234 I 253, 6ff.).

Diese Nachricht, die der Patriarch auf seinen Ägyptenreisen gehört haben mag, beleuchtet besser als jede andere, wie an eine Überbrückung der zwischen den Konfessionen bestehenden Kluft gar nicht zu denken war.

Das andere ausgeführte Beispiel für die geistige Verderbnis des Chalkedonensertums, die mit dem Verfall des byzantini-

schen Staates parallelläuft, ist dem Berichterstatter der von Maxim Konfessor in Szene gesetzte Dyotheletismus. Ihm widmet er eine breite, durch viele Urkunden belegte Darstellung. Das Vorspiel hierzu bilden ihm die gescheiterten Unionsverhandlungen des Kaisers Heraklius von 629 in Edessa (Mi. XI, 1—3). Die Urkunden gehen den bei Hahn abgedruckten parallel[1]), ohne sich mit ihnen zu decken. Während der Kaiser mit betonter Zurückhaltung sich zu zwei Naturen und einer Energie bekennt, lehnen die versammelten Jakobiten die Rede von zwei Naturen überhaupt ab. Wie Leiden und Sterben der Gottheit zu verstehen sei, wird nicht gesagt; entscheidend ist die Weigerung, der kaiserlichen Kirchenpolitik in den letzten zwei Jahrhunderten zuzustimmen.

Dementsprechend enthält auch die weitere Darbietung nichts Förderliches zur Lösung der schwierigen Frage, sondern nur einen anklagenden Bericht. Das Entgegenkommen des Heraklius führt zu seiner Verurteilung durch die römische Synode von 649, auf der das Bekenntnis zu zwei Willen, zwei Energien, zwei Naturen und zwei Gestalten[2]) in Christus gefordert wird (Mi. XI, 8). Diese Auffassung wird nun von Maxim auch in die Ostkirche eingeführt[3]). Dionysius kann, doch wohl aus dem Klosterarehiv von Ḳennešrīn, unbekanntes Material über die ganze Frage beibringen, das dann auch sehr sorgsam von ihm durchdacht wird. Er sieht hier zunächst Zusammenhänge mit dem unter Justinian verurteilten Origenismus: die Seele des Menschen sei göttlich und irdisch zugleich, Christus, der für sie die Erlösung vollzieht, müsse darum auch zwei Willen und zwei Wirkungen gehabt haben. Andererseits berühre sich diese rationale Aufgliederung aber auch aufs engste mit dem Denksystem des Theodor von Mopsuestia. Und Maxim, der aus Palästina stammte, hsbe auch tatsächlich in Afrika mit den Nestorianern Verbindung

[1]) A. Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. Breslau 1897, S. 338ff.

[2]) [illegible] = μορφή kann für πρόσωπον stehen.

[3]) von Schubert, Frühmittelalter, S. 230—242.

aufgenommen, um dann freilich in Konstantinopel auf einer Synode unter Konstans verdammt zu werden. Der Kaiser läßt ihm noch Zunge und Hände abschneiden und schickt ihn in die Verbannung, aber seine Lehre gewinnt Boden (Mi. XI, 9). Auf den engen Zusammenhang mit Papst Martin I. in Rom wird noch ausdrücklich hingewiesen (Mi. XI, 10). Auf der genannten Synode von 680 wird dann durch eine geschickte Bestechungsaktion des Papstes Agathon und mit Hilfe nestorianischer Einflüsse aus Nisibis der Dyotheletismus durchgeführt (Mi. XI, 11). Umständlich wird noch aufgezeigt (Mi. XI, 12), daß weder die Stühle von Byzanz und Antiochien noch sonst Bischöfe des Ostens zustimmen. Aber ihre Opposition wird mit Gewalt erstickt; Maxim hatte gesiegt, und hier gibt nun Dionysius sein oben (S. 77) angeführtes Urteil über den geistigen Verfall der chalkedonensischen Kirche ab.

Damit ist aber die Frage noch nicht erledigt. Durch byzantinische Kriegsgefangene werden die chalkedonensischen Gemeinden unter dem Islam mit dem Dyotheletismus bekannt (Mi. XI, 20); in diesen entsteht ein Schisma zwischen den Anhängern des Maxim und den Verfechtern der bisherigen Theologie, die sich um das Kloster Maron sammelten, wo man seit Heraklius eine chalkedonensische Christologie in gemilderter Form vertrat. Dionysius sieht die größere Konsequenz bei den Anhängern Maxims; aber ihm liegt nur an der Darstellung. So beschreibt er, wie die Frage 727 in Aleppo zu einer radikalen Spaltung führt, die eine Aufteilung des Kirchenraums durch die arabische Behörde nötig macht. Der schandbare Zustand, daß islamische Gendamerie die Zelebrierung der Messe regeln muß, veranlaßt die Gemeinde von Aleppo schließlich, sich ganz an die maximische Form zu halten.

Eine Verbindung zwischen dem nun entstehenden Bilderstreit und diesen christologischen Fragen wird nicht gezogen; aber der Verfasser betont, daß der bilderfeindliche Konstantin (Kopronymus) auch ein Gegner der Lehre Maxims ist, er ist ihm also in vieler Hinsicht sympathisch (Mi. XI, 24). Weitere

Schritte zu einer Annäherung an die Monophysiten kaum der Kaiser freilich nicht unternehmen (Mi. XI, 25).

Noch zu den Lebzeiten des Patriarchen sind Nachwirkungen dieser Lehre bei den Chalkedonensern wie bei den Monophysiten zu finden (Mi. XII, 8). Der Streit in der chalkedonensischen Kirche von Antiochien, den Dionysius zuletzt schildert (Mi. XII, 20), ist aber wohl nur eine Machtfrage einzelner Parteien; mit Genugtuung kann der Kirchenführer und Historiker demgegenüber feststellen, daß in den eigenen Reihen Ruhe und Ordnung herrscht.

2. Die Nestorianer. Während die Polemik gegen die chalkedonensische Lehre und die byzantinische Staatskirche das Geschichtswerk von einem Ende bis zum anderen durchzieht, findet sich die eigentlich viel näherliegende Auseinandersetzung mit den Nestorianern seltener und zufälliger, eine Polemik unterbleibt in den meisten Fällen, so daß wir über die Lage der Nestorianer nur ganz mangelhaft unterrichtet werden. Das große Material, das Bar Hebräus im zweiten Teil seiner Kirchenchronik vorführt, stammt nicht von Dionysius.

Objektiv werden über sie etwa folgende Daten gebucht: Chosrau II. schickt einen Nestorianer als Bischof nach Edessa, der aber diesen Platz bald wieder räumen muß (Mi. X, 25). In ihrer Religionshaltung werden sie gelegentlich mit den Juden verglichen (Mi. XI, 20), zusammen mit Juden und Jakobiten werden sie auch von den Moslem verfolgt (Mi. XII,11). Wir hören von einem nestorianischen Leibarzt des Kalifen (Mi. XII, 21) und von Schwierigkeiten im Katholikat (Mi. XII, 19). Aber Michael-Dionysius will uns keineswegs wie der Liber Turris[1]) glaubhaft machen, daß das nestorianische

[1]) H. Gismondi, Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria (Rom 1896—1899). Die Arbeit des Mari wird auf die Dauer durch ihre Häufung von Katholikatsklatsch unerträglich; über das Verhältnis der drei Verfasser zueinander gibt G. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken (Diss. Straßburg 1901) die nötige, von Gismondi vorenthaltene Auskunft.

Katholikat nur durch Bestechung zustandekam und nur in hoffnungslosen Schwierigkeiten laborierte. Einmal wird auch ein Exzerpt aus einem nestorianischen Schriftsteller namens Denaḥišo geboten, das von einer jakobitischen Ordensgründung erzählt (Mi. XII, 5).

Gegenüber diesen verstreuten Notizen findet sich dann noch eine geschlossene Darstellung über die Entstehung der nestorianischen Staatskirche im Sassanidenreich. Sie ist in der gelehrten Arbeit verwertet, doch immer nur aus dritter Hand von Bar-Hebräus her[1]). Es ist aber nicht unwichtig, daß wir diese Darstellung hier als einen Teil der Kirchengeschichte des Dionysius verstehen lernen; er sieht in diesem Geschehen eine entscheidende Warnung an die östlichen Distrikte seines Patriachats es nicht wieder zu einer solchen Trennung kommen zu lassen. Dieser Bericht stammt aus den Akten des Dionysius und war dem Exzerptor Michael so eindrucksvoll, daß er ihn schon einmal (Mi. VIII, 14) bei seiner Darstellung von den Ausgängen des 4. Konzils verwendet hat. Er ist erhalten (Mi. XI, 9) als Denkschrift des Metropoliten Maruta von Tagrit[2]) an den Patriarchen Johannes Sedra (635—649), die dieser angefordert hatte.

Der Patriarch hatte in seinem Brief darauf hingewiesen, daß bis zur Abtrennung der Nestorianer unter dem Metropoliten Barṣaumā von Nisibis das persische wie das armenische Katholikat dem Patriarchen von Antiochia unterstanden hätten. Nachdem durch den Patriarchen Athanasius I. (595—635) der jakobitische Osten wieder eingegliedert sei (s. u. S. 87 ff.), wäre eine exakte Darstellung jener alten Vorgänge auf Grund der im Osten vorhandenen Archivalien nötig.

Die ausführliche Antwort des Metropoliten Maruta beginnt freilich ziemlich enttäuschend damit, daß die Archive der Jakobiten bei der Verfolgung durch Barṣaumā zerstört worden seien, er könne nur mündliche — allerdings glaubwürdige — Überlieferung beibringen. Wir dürfen uns darum nicht

[1]) Vgl. etwa Labourt, le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904, S. 131ff. u. ö.

[2]) Labourt a. a. O. S. 236ff.

wundern, allerlei Unstimmigkeiten zu begegnen. Rabbula habe nach seiner Rückkehr vom ersten Ephesinum nach Edessa durch seine gewaltsame Unterdrückung der Nestorianer auch einen Bischof Barṣaumā zur Flucht nach Persien veranlaßt. Als nun der Katholikos Babai von Ktesiphon sich schriftlich von der Teilnahme am zweiten Ephesinum entschuldigte, aber ein völlig kyrillisches Bekenntnis beilegte, da habe dieser Barṣaumā seine Stellung in Nisibis — er war gleichzeitig persischer Gouverneur — zu einer Denunziation des Katholikos beim Perserkönig benutzt. Es sei ihm gelungen, den Perserkönig von der Zweckmäßigkeit des nestorianischen Bekenntnisses zu überzeugen, und er habe Vollmacht erhalten, dieses mit Gewalt durchzuführen. Babai sei von ihm zu Tode gequält und die Monophysiten aufs grausamste verfolgt worden. Der neue Katholikos Akak habe sich darauf erschreckt zum Nestorianismus bekannt. Ein Versuch, diese Konfession auch in Armenien auszubreiten, sei dann freilich aus politischen Gründen gescheitert. Während Barṣaumā im persischen Reich mit aller Härte wütete, hätten sich die wenigen Monophysiten dem Katholikos von Armenien unterstellt.

Die Übertreibungen und Unklarheiten dieses Berichtes sind im einzelnen schon von Labourt berichtigt worden[1]). Sein Sinn ist — ganz entsprechend der Denkweise des Dionysius — das Christentum Persiens als ursprünglich Kyrillisch-monophysitisch hinzustellen und den Einbruch des Nestorianismus hauptsächlich als Unordnung der kirchlichen Verwaltung zu betrachten. Synoden bestätigen die Neuordnung des Barṣaumā, in der die Priesterehe nicht unwichtig ist. Dionysius nimmt diese Darstellung ohne Kritik hin und bekennt sich noch Mi. XII, 11 ausdrücklich zu ihr. Bei seinem Kampf mit dem Metropoliten Basilius von Tagrit schreibt er: Nach dem Beispiel des verdammten Barṣaumā von Nisibis denkt er daran, Katholikos zu werden.

[1]) Vgl. noch J.-B. Chabot, Synodicon orientale, Paris 1902, S. 308.

Daß die Wurzeln des Nestorianismus und der antiochenischen Theologie wesentlich tiefer liegen, wird sich unter dem letzten Vorgänger unseres Patriarchen zeigen.

3. Die jakobitische Kirche. Gegenüber der sehr zufälligen Berichterstattung über die Nestorianer und dem grundsätzlich negativen Urteil über die Chalkedonenser steht eine Darstellung der eigenen Kirche, deren Reiz in einer bestimmten Besonderheit liegt. Das ganze kirchliche Interesse des Patriarchen kreist um die Maphrianatsfrage[1]), d. h. um die Erhaltung des kirchlichen Ostgebietes Mesopotamien beim antiochenischen Patriarchat. Dieses Problem hat sich in den 260 Jahren, die seine Geschichtsschreibung überschaut, geschürzt und gelöst. Die rhomäische Grenze zwischen der persischen Jakobitenkirche und dem alten Reichspatriarchat, die eine gewisse Verwaltungstrennung notwendig gemacht hatte, war gefallen. Nun ging es darum, ob die persische Jakobitenkirche eine Sonderkirche in der Art der Nestorianer bleiben sollte oder ob sie wieder in den Schoß der antiochenischen Mutterkirche zurückkehren würde. Diese Problematik beherrscht die jakobitische Kirchengeschichte des Dionysius vollständig. Alle übrigen Fragen wie etwa das Verhältnis zu Konstantinopel, zu Alexandria und zur armenischen Kirche, die Entwicklung bestimmter Formeln und Dogmen, selbst die brennende Angelegenheit des Einbaus in das muslimische Staatswesen werden nur von diesem Gesichtswinkel her mit berücksichtigt. In dieser einseitigen Betrachtung entfaltet die Darstellung große Meisterschaft. Wir werden nicht durch eine Fülle von unverarbeitetem Kleinmaterial ständig abgelenkt; die Quellen werden in mächtiger Breite vor uns entfaltet und dazwischen stehen die Worte des Patriarchen

[1]) ܡܦܪܝܢܐ (eigtl. der Fruchtbringer) ist der Titel des höchsten jakobitischen Kirchenmannes im Bezirk des ehemaligen Perserreiches. Man übersetzt am besten mit Ordinator oder Weihbischof. Wann dieser Titel offizielle Geltung bekam, ist ungewiß; der Aufsatz von Bernstein ZDMG. 9, 878 liegt mir leider nicht vor. Die Frage bricht auf mit der Vereinigung der rhomäischen und der persischen Jakobitenkirche im arabischen Reich.

selbst, die sein Exzerptor Michael sehr treu überliefert hat. Der Mißstand, daß von der kirchengeschichtlichen Abteilung der Chr. 1234 für diese Zeit nur wenige Bruchstücke überliefert sind, fällt bei dieser sorgfältigen Überlieferungsweise kaum ins Gewicht.

Der erste kirchengeschichtliche Komplex (Mi. X, 21—27) bezieht sich auf innerjakobitische Verhältnisse, nämlich auf die Rivalität der Patriarchate von Antiochia und Alexandria. Das früheste Exzerpt aus Dionysius[1]) schließt direkt an die letzten Nachrichten des Johannes von Ephesus über die Wahl des Petrus von Kallinikos zum Patriarchen von Antiochia an. Die ganze Gestaltung steht noch im Schatten der großen Väter der Kirche: Jakob Baradäus, Johannes von Ephesus und Severus von Antiochia. Aber es herrscht nicht mehr die Kraft der ersten Liebe, der Konflikt zwischen den Gemäßigten und den Radikalen hat sich zur Verzweiflung jener Alten nicht überbrücken lassen. Petrus von Kallinikos (584—591) hatte schließlich noch zu Lebzeiten des Mittelparteilers Paul von Beth Ukkāmē[2]) sich als Patriarch einsetzen lassen müssen, damit jenem die Rückkehr auf den Thron endgültig versagt wäre. Aus der Zeit dieses Patriarchen wird nun zunächst erzählt, daß er bei einem Aufenthalt in Ägypten mit einer Lehrmeinung zusammenstieß, die die Bezeichnungen der Naturen Christi von ihrem Sein nicht trennen wollte, derhalben, als diese Lehre auch nach Syrien herüberschlug, er eine Synode in Gubbā barrājā hielt und dann in einer gelehrten Arbeit nachwies, daß man wohl von zwei Naturen in Christus reden könne, ohne daß sie noch nach der Einigung vorhanden wären. Obwohl man diesen Abschnitt für so wichtig befunden hat, daß er das einzige direkt überlieferte Exzerpt aus Dio-

[1]) Chr. 1234 II 257, 23 ff.

[2]) Vgl. hierzu J. B. Chabot, CSCO. II 37 Documenta ad origines monophysitarum illustrandas; Th. Hermann, Patriarch Paul von Antiochien, ZNW. 1928, S. 283ff. und ders., Monophysitica, ZNW. 1933, S. 277ff.; E. W. Brooks, The Patriarch Paul of Antioch Byz. Zeitschr. 1930, S. 468ff.

nysius ist[1]), ist sein Inhalt, den wir hier nur in großen Zügen wiedergeben, lediglich Vorspiel. Patriarch Damian von Alexandria schickt dem Kollegen ein von ihm verfaßtes Gutachten über die Tritheiten, doch Petrus findet hier wiederum denselben Fehler der Verkoppelung von Bezeichnung und Sache. Aus einem Brief des Patriarchen Petrus an seine Agenten in Alexandria ist der ziemlich hoffnungslose Verlauf der mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzungen zu ersehen; Damian scheint einer geraden Aussprache auszuweichen. Petrus dagegen hat, wie Darlegungen seines Nachfolgers vermuten lassen, einen harten Kopf. Die gegenseitige Abneigung ist bald so weit, daß man sich die Abendmahlsgemeinschaft verweigert (Mi. X, 22). Der Konflikt wird zu den Lebzeiten beider Patriarchen nicht mehr beigelegt, obwohl ihre Suffragane nicht einheitlich Stellung nehmen.

In Antiochia wird nun Julianus von Kennešrīn (592—594), in Alexandria Anastasius Patriarch. Nach Julian wird Athanasius (595—635) aus dem gleichen Kloster Inhaber des Stuhls von Antiochia. Über diesen und über seinen Bruder Severus, den er zum Bischof von Samosata machte, werden eine Reihe von gemütvollen Legenden aus der Tradition von Kennešrīn erzählt (Mi. X, 24 und XI, 8).

> Beide erschienen als Leuchten und standen wider zwei Reiche, das der Rhomäer, das wider den Glauben wütete, und das der Perser (Mi. X, 24).

Auch über die gelehrte Arbeit des Thomas von Heraklea erfahren wir hier einiges (Mi. X, 25). In diese Zeit fällt die Restitution der Jakobiten unter der Perserherrschaft, die gleichzeitig zeigen muß, wo die eigentliche Schwierigkeit des syrischen Patriarchates liegt.

Denn mit dem alexandrinischen Stuhl gelingt es ins Reine zu kommen, nachdem die Personen gewechselt haben. Athanasius reist persönlich nach Alexandria[2]), dort kommt es zu

[1]) Vgl. Beilage III.

[2]) Schon BHE. I col. 269 hat das ursprüngliche 921 des Michael als 927 (= 616 n. Chr.) verlesen. Doch muß mit Chabot natürlich

einer synodalen Vereinbarung, die auf den drei ersten Synoden fußt und nacheinander die Häresien des Nestorius, des Sabellius und des Arius ablehnt. Es geht dabei inhaltlich um die philosophische Frage des Verhältnisses von Name und Sache und um die theologische Frage der Teilbarkeit der Trinität und der Unteilbarkeit Christi. Die Klärung geschieht unter Berufung auf Basilius, Gregor von Nazianz und Severus, wobei man ein dialektisches Spiel ablehnen möchte und nüchtern feststellt: die Dreieinigkeit besteht aus einem göttlichen Wesen und drei Personen und nicht die ganze Gottheit ist Mensch geworden, sondern nur die Person des Sohnes. Diese Behauptung ist ermöglicht durch jene von Petrus vertretene philosophische Voraussetzung. Das Synodicon (Mi. X, 26) zeigt deutlich, daß durch einen starren Monophysitismus die christologische Frage sogleich wieder zu einer trinitarischen werden muß. Während der Leser dieser Darlegungen sich aber fragt, wie diese letzte Subtilität des Denkens weitergeführt werden soll, wenn ihre Voraussetzung, die griechische Geistesschulung fortfällt, beschließt man hier auch schon tatsächlich, die Debatte nicht weiterzuführen und vielmehr die Heiligen (d. h. die jakobitischen Amtsvorgänger) um Bewahrung in der Einmütigkeit zu bitten. Dieses grundlegende Aktenstück ist von drei offiziellen Schriftstücken begleitet: 1. ein Dankschreiben des Alexandriners an Athanasius, aus dem hervorgeht, daß bei der Einigung auch ein rhomäischer General beteiligt war; 2. eine Enzyklika des Antiocheners an seine Suffragane, die die Notwendigkeit der Einigung mit den bösen Zeitumständen begründet; 3. ein ergänzendes Schreiben des Patriarchen Athanasius an den Metropoliten Kyriakus von Amid, welcher das Synodicon auch gegengezeichnet hat. Hier erfahren wir nicht nur von der Einwirkung der Generalität, sondern auch von den angestrengten Bemühungen des in Ägypten weilenden

921 (= 610 n. Chr.) wiederhergestellt werden; denn Anastasius lebt 616 nicht mehr, und eine rhomäische Einwirkung wäre um diese Zeit ausgeschlossen. Für Baumstarks Vorschlag (a. a. O. § 29a), zwei Reisen des Antiocheners nach Ägypten anzusetzen, fehlen die Unterlagen.

Bischofs Thomas von Heraklea, die theologischen Fragen zu klären. Welche politischen Erwägungen damals die Reichsleitung bewogen, die beiden ihr nicht günstigen Patriarchate miteinander zu versöhnen, läßt sich nur ahnen. Bei Athanasius selbst hat man den Eindruck eines lebendigen Friedenswillens, der sich im persönlichen Entgegenkommen nach Alexandria und im sorgfältigen Erarbeiten einer theologischen Mittellinie zeigt. Das Verhältnis zum alexandrinischen Stuhl wird freilich bis in die Tage unseres Autors hinein immer wieder eine offene Frage sein.

Durch sein Schreiben an den Metropoliten Kyriakus von Amid gibt Athanasius zugleich kund, wer für ihn der wichtigste Mann im Osten ist. Diese Kundgebung hat ihr besonderes Gewicht, solange in den Städten unterstützt von der kaiserlichen Politik chalkedonensische Bischöfe sitzen; die Jakobiten, von ihren Sitzen verbannt, sorgen durch aufopfernde Arbeit dafür, daß die Landbewohner nicht von ihrem Glauben weichen. Aber auch bei der durch die Perser veranlaßten jakobitischen Restauration brauchte Kyriakus diesen Halt. Wurden nun auch die Chalkedonenser durch Jakobiten ersetzt, so kommen diese aus dem Osten und unterstehen dem Metropoliten von Mossul und damit nicht mehr direkt dem antiochenischen Patriarchat. Es ist kennzeichnend, daß bei der Schilderung dieser Angelegenheit der Exzerptor und Patriarch Michael (X, 25) vom Metropoliten von Mossul spricht, während der 100 Jahre nach ihm arbeitende Exzerptor und Maphrian Bar-Hebräus (BHE II col. 265) diese Worte durch 'Maphrian des Orients' ersetzt. Man weiß, worum es geht. Die alte Rivalität ist ideell auch 500 Jahre später unter völlig veränderten Verhältnissen noch nicht zu Ende; zu unserer Zeit am Anfange des 7. Jahrhunderts beginnt sie emporzublühen.

Die Verhandlungen dagegen, die einige Zeit später der gleiche Patriarch Athanasius mit dem Kaiser Heraklius zu führen hat, zeigen deutlich, daß für die vom Kaiser geplante westliche Bindung kein Interesse mehr bestand. Die Jakobiten beschränken sich darauf (Mi. XI, 2), ihre Grundsätze

zusammenzustellen, während dem Kaiser noch an einem
Ausgleich liegt; die endgültige Lösung des rhomäisch-persi.
schen Dilemmas durch die Araber kann von ihnen nur be.
grüßt werden.

Athanasius setzt indes den Kyriakus zum kirchlichen Visi.
tator nicht bloß von Amid, sondern von ganz Mesopotamien
einschließlich des Gebietes von Mossul ein (Mi. X, 25). Ob er
damit durchgekommen ist, wird durch eine Schlußnotiz
(X, 26) allerdings zweifelhaft. Doch waren die Pläne und Mo-
tive des antiochenischen Patriarchats zu weitreichend, um an
Personenfragen zu scheitern. Der Reflex, den die ganze An-
gelegenheit in der Darstellung des Dionysius findet, gibt
wahrscheinlich die Meinung des antiochenischen Patriarchats
überhaupt wieder [1]). Zunächst gelingt Athanasius im Jahre 629
noch vor der kurzlebigen rhomäischen Restauration eine
völlige Klärung. Bemerkenswert ist, daß der Weg hierbei
wieder über ein Kloster geht. Der Synkellos und spätere
Nachfolger des Patriarchen, Johannes Sedra, nimmt seinen
Weg auf einer Rückreise vom persischen Hof, wo er sich durch
Ardašīr (628—630) den Plan vielleicht hatte bestätigen lassen,
über das nordpersische Kloster Mar Mattai. Dort trifft er mit
dem Metropoliten von Persisch-Armenien Christophorus zu-
sammen und kann für das Kloster selbst nur bedauernd fest-
stellen, wieviel ihm durch die mangelnde Verbindung mit dem
antiochenischen Stuhl verlorengegangen ist. Christophorus,
Mārūtā und zwei andere Mönche reisen dann gemeinsam zum
Patriarchen, der das Ergebnis der Konferenz in einem Schrei-
ben nach Mar Mattai zusammenfaßt. Diesem Kloster wird
das Primat über die Klöster Persiens übertragen, sein Archi-
mandrit wird Chorbischof und Chef der Archimandriten, sein
aufsichtsführender Bischof ist Metropolit der Bischöfe von
Assur. Die vier Kleriker kehren als Metropoliten der vier
großen Bezirke Nordmesopotamiens heim; ihre Oberaufsicht
hat der Metropolit Mārūtā als Patriarchenstellvertreter
(Mi. XI, 4).

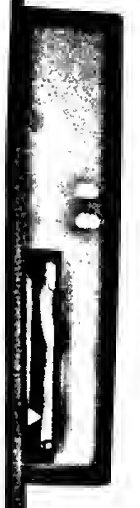
[1]) Vgl. die Exzerpte auf S. 106 u. 118.

Athanasius stirbt wenige Jahre nach diesem diplomatischen
Meisterstück, das man ihm, dem Kamelhüter, kaum zutrauen
möchte; sein Synkellos Johannes Sedra (635—649) wird
sein Nachfolger. Von dessen arabischer Bibelübersetzung für
'Amr war schon die Rede; wichtiger ist hier, daß er durch
seinen Brief an Mārūtā von Tagrīt (s. o. S. 83) die einmal ge-
knüpften Fäden weiter spannt. Auch seine Nachfolger er-
halten die einmal getroffene Regelung aufrecht. Ja, sie führt
schließlich in den Tagen des Patriarchen Severus bar
Maškē (667—684) dazu, daß der Tagriter Metropolit Jo-
hannes von Mar Mattai [1]) zwischen dem Patriarchen und auf-
sässigen Metropoliten des Ostens vermitteln kann (Mi. XI, 13
bis 15). Die Belege für diese Aktion sind besonders ausführlich
erhalten; sie stammen aus einer Sammlung des Jakob von
Edessa. Ihre Form ist die übliche: ein Sitzungsprotokoll und
mehrere Sendschreiben als Kommentare, darunter das des
Metropoliten Johannes, das auch an die staatlichen Behörden
gerichtet ist. Erst Julianus II. (688—708) hat wieder die
Schwierigkeit, daß auch der Metropolit Denḥā [2]) von Tagrīt
mit einigen Remonstranten gemeinsame Sache macht. Doch
gelingt es dem durch seine Gelehrsamkeit berühmten Erz-
bischof, mit großer Energie Denḥā zu entfernen und damit
die Opposition zum Schweigen zu bringen. Nach einem
späteren Bericht des Dionysius (Mi. XI, 23) hatte er den Denḥā
gepackt, zu Boden geworfen, ihm den Fuß auf den Kopf
gestellt und mit seinem Namen einen bösen Witz gemacht,
um ihn dann einzusperren.

Sein Nachfolger Elias (709—724) versteht es, wie schon
Severus bar Maškē, sich mit den Omaijaden-Kalifen gut zu
stellen (Mi. XI, 17). Er kann sogar dem jakobitischen Pa-
triarchat zu dem Triumph verhelfen, daß es wieder in Antio-
chia Einzug hält:

[1]) BHE. II 127 hat freilich eine andere Sukzessionsreihe; die
Vorstellung vom Maphrianat ist für diese Zeit wohl noch ganz un-
geklärt.

[2]) BHE. II col. 145.



Im ersten Jahre des Königs Jezīd d. i. nach griechischer Ära 1035 zog er in Antiochia ein mit Mönchen und Klerikern in Ehre und Gepränge und weihte dort eine neue Kirche, die durch sein Bemühen erbaut worden war. Das geschah 203 Jahre, seit Herr Patriarch Severus von dort weggezogen war. Fürderhin war kein Patriarch von uns Orthodoxen hinein gegangen außer Herrn Elias, der in dieser Zeit der Araberherrschaft einzog (Mi. XI, 19).

Es läßt sich freilich späterhin nicht beobachten, daß die alte Patriarchenstadt irgendwie eine Rolle gespielt hat. Sie war wohl zu abgelegen und entsprach mit ihrer alten rhomäischen Tradition nicht der neuen islamischen Lage, die zum mindesten einen östlicheren Wohnsitz des Patriarchen erforderte. Desto symbolkräftiger war diese Handlung für dis Anerkennung des Monophysitismus als orthodoxer Kirche unter den Kalifen. Nach BHE II col. 149 gelingt dem Patriarchen auch ein Arrangement mit dem aufsässigen Denḥā, weswegen dessen Tod wohl auch (Mi. XI, 21) eigens berichtet wird.

Unter Athanasius III. (724—744) wird mit den Armeniern eine Union geschlossen (Mi. XI, 20). Sie ist aus manchen Gründen bedeutsam. Armenien untersteht den Rhomäern, und der Gouverneur hat an einem Zusammengehen der Christen seiner Provinz mit dem Patriarchen in Feindesland kein Interesse; aber seine Machmittel reichen nicht aus, um eine auch von den antiochenischen Jakobiten beschickte Konferenz in Armenien zu verhindern. Das viel schwierigere Hindernis der dogmatischen Unterschiede wird von dem zur Union entschlossenen armenischen Katholikos beiseitegeräumt. Einen Anhänger des extremen Julianismus, den die Armenier seit dem 6. Jahrhundert vertreten, beseitigt man mit Gewalt. Sodann kann aus einer Bibelstelle (Act. 13, 34) der Beweis geführt werden, daß sich die Lehre von der völligen Unverderhtheit des Leibes Christi nicht halten läßt. Damit ist die Brücke geschlagen:

Da ging man in dieser Sache vorsichtig vor und die Syrer wie die Armenier setzten ihre Rede in einem vermittelnden Sinn in den Gedanken, deren Lehre nicht zu Ende geführt ist. Und indem sie ein wenig von völliger Genauigkeit Abstand nahmen, die vielleicht viele wieder abgekehrt hätte, stellten sie das Anathem (nur) für das auf, was, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, die schlechte Lehre der Häretiker fernhält (Mi. XI, 20).

Das Wohlgefallen des Historikers und Kirchenmannes an dieser Union von 726 und an ihrem Modus ist aus diesen Worten deutlich herauszuhören. Schon bei den Unionsverhandlungen unter Athanasius (Mi. XI, 4) war festgestellt, daß die Trennung der armenischen Kirche vom antiochenischen Patriarchat nicht ursprünglich sei; nun nach 100 Jahren ist hier der erwünschte eigentliche Zustand wieder nahegerückt.

Die Frage, ob der durch keine byzantinischen Vormachtsansprüche behinderte antiochenische Stuhl auch die Kraft zur Eingliederung der nestorianischen Kirche haben könnte, wird dagegen nicht mehr aufgeworfen. Nur gelegentlich wird festgestellt, daß auch sie unter das alte Ostpatriarchat gehöre. Aber die Trennung war wohl schon zu alt, und der geistige Gegensatz auf keine Weise zu überbrücken. Man könnte auch vermuten, daß die Nestorianerkirche sich zu eng an die arabische Staatsführung angegliedert hatte, als daß noch von anderer Seite Ansprüche an sie gestellt werden durften. Vielleicht war auch die Freiheit durch den Übergang vom christlichen Kaisertum in Byzanz zu den christusfremden Kalifen zu teuer erkauft, als daß eine solche Anstrengung noch möglich gewesen wäre.

Mit dem Zusammenbruch des Omaijadenreiches scheint auch die weitschauende Kirchenpolitik abgesunken zu sein. Kalif Merwān II. (774—750), von Dionysius entschieden abgelehnt, ist zu seiner Zeit von den Kirchenmännern lebhaft umschmeichelt worden und hat die Gelegenheit benutzt, sich in Besetzungsfragen u. dgl. einzumischen. Nun glaubt auch das Kloster Mar Mattai, [illegible]e Kirchenpolitik treiben zu können. Patriarch Johan[illegible] dessen Regierungszahlen nur mit

Mühe festzustellen sind[1]), ist abhängig von dem Bischof Athanasius von Maiperkat, der sich allmählich als übler Ränkeschmied entpuppt (Mi. XI, 21ff.).

Zwischen all dem war der Patriarch in großer Bedrängnis, wem er gehorchen solle, dem König oder den Bischöfen oder dem Volk. Konflikte und Schläge umgaben ihn nicht vom Glauben her, sondern wegen der Herrschsucht. Und Athanasius, der als der Rückhalt der Gottesfurcht in der Kirche gelten sollte, wandte sich mehr als alle anderen zur Erbärmlichkeit und flüchtete sich ins Schlechte (Mi. XI, 23).

Die Einzelheiten der nun folgenden Umtriebe des berüchtigten Bischofs Athanasius Sandalaja sind der historichen Erinnerung nicht wert. Akteure in dem traurigen Durcheinander sind der Kalif, der sich gern auf allerlei Weise in den kirchlichen Skandal hineinziehen läßt, der Patriarch, der am liebsten wieder in sein Kloster zurück möchte (Dionysius stellt zu einem Synodalschreiben fest, daß dieser Mann wirklich zu alt und unfähig war), intrigierende Mönche und haltlose Bischöfe. Zum Schluß wird sehr zum Verdruß des Schriftstellers

„sie haben Absinth mit Milch gemischt“

dem Athanasius die erschlichene Oberhoheit über den Osten zuerkannt, wenn er sich nur dem Patriarchen unterordne. So wird aus dem ganzen Wust des Streites und seiner Akten dies wenigstens deutlich, daß es um die Führung im Osten, um das Maphrianat ging. Dionysius urteilt in einem Rückblick, daß nach der weisen Regelung durch Athanasius I. und der entschlossenen Durchführung durch Julian II. die ganze Frage nunmehr rettungslos verfahren ist. Daß er als Haupträdelsführer in diesem Streit die Mönche von Mar Mattai ansieht,

[1]) Die Angaben über den Tod seines Vorgängers differieren bei Mi. XI, 21 und Mi. appendix III fast um 20 Jahre, ohne daß Bar-Hebräus später ausgleicht. Vgl. aber noch Paul Krüger, Das syrisch-monophysitische Mönchtum von Ṭur Abdin, S. 50.

mag historisch stimmen, kann aber auch durch Rivalität zwischen Mar Mattai und Ḳennešrīn mit bedingt sein (Mi. XI, 24[1])).

Aus den weiteren Umtrieben dieses Athanasius ist bezeichnend, daß er als Vorgesetzter einen Bischof wegen Beleidigung des Metropoliten, des Emirs und des Propheten anzeigt. Das ist die Haltung des stellvertretenden Patriarchen im Osten in denkbar kritischer Zeit. Der Emir muß schließlich die Ehre der Bischöfe gegen ihren Metropoliten in Schutz nehmen; aber auch ihre Gemeinden stehen treu zu ihnen. Nach dem Tode des unglücklichen Johannes ernennt der Kalif al-Mansūr von sich aus einen Patriarchen, nämlich einen Bischof, der ihm von Athanasius als Goldmacher empfohlen war. Als dieser mit dem Gold nicht zustande kommt, wird er vom Kalifen beseitigt. Danach muß Athanasius (756—759) selbst Patriarch werden, kommt aber mit den Gemeinden nicht ins Reine und stirbt auch bald. Ohne Eingreifen des Kalifen wird nun wieder ein Mönch aus Ḳennešrīn Patriarch, Georgius (759—790).

Auch gegen ihn stehen nacheinander die Metropoliten des Ostens auf (Mi. XI, 25). Sie können beim Kalifen vorbringen, daß der Patriarch auf die obrigkeitliche Bestätigung verzichtet habe, weil er nicht das Siegel des Propheten tragen wolle. Im Verhör vermag er aber dem Kalifen zu imponieren. Hätte er sich nun auch noch auf Alchemie verstanden, so wäre er wohl freigekommen; nun kommt er auf neun Jahre nach Bagdad ins Gefängnis, während die persischen Soldaten in den Kirchen die Gläubigen zwingen, sich unter die Maßnahmen des vom Kalifen eingesetzten Gegenpatriarchen zu beugen.

[1]) Albrecht Alt hat den Nachweis geführt, daß der Monophysitismus eine mönchische Bewegung war. Der Name des Heimatklosters (nicht der Residenz, wie Assemani gelegentlich vermutet), wird bei jedem Kirchenführer sorgfältig gebucht. Die Frage, welche Rolle Ordensrivalitäten im Kirchenkampf, in der Berichterstattung und in der Chronikführung gespielt haben, ist von Paul Krüger in seiner sonst so nützlichen Dissertation (Münster 1937) leider nicht aufgegriffen worden. Ihre Beantwortung liegt freilich auch keineswegs an der Oberfläche unserer Urkunden.

Die immer stärkere Verflechtung des Kalifats in die Kirchenverwaltung hat dieser also zu nutzen gewußt. Nachdem die mächtigen Erscheinungen der ersten Abbasidenkalifen mit den kläglichen Patriarchatsinhabern leichtes Spiel hatten, ist ihnen aber jetzt ein Mann entgegengetreten, der, wenn er auch zunächst sein Regierungstalent nicht entfalten kann, seinen Charakter im Leiden zu bewähren weiß. Mit dieser Waffe ringt er um die Freiheit und um die Reinheit seiner Kirche. Unter Mahdi (775) kommt der Patriarch automatisch wieder frei und beginnt trotz ausdrücklichen Verbotes sein Kirchenregiment. Vor neuer Verhaftung kann ihn ein geschickter Bischof retten. Es gelingt ihm auch, für den Osten den Metropolit von Tagrit zu bestimmen. Schließlich stirbt er den seiner würdigen Tod mitten auf einer Reise nach Edessa, die der schwer kranke Mann unternommen hatte, um einen Streit zu schlichten.

Nicht zufällig wird bei diesem Patriarchen die Tradition vou Ḳenneśrīn besonders betont; hier ist die Heimat der bedeutenden Patriarchen gewesen. Sein Synkellos, der ihm die Patriarchenwürde prophezeit, fügt freilich hinzu:

„Halte dein Auge auf dem Konvent, in dem du erzogen bist; denn er ist schwach“

(Mi. XI, 25). Zu einer weiteren Würdigung dieses Mannes fehlen uns leider eingehende Nachrichten über die Größe und das Leben seiner Kirche. Es ist aber keine unwahrscheinliche Vermutung, daß nach der Islamisierung der Kultur unter den späteren Omaijaden nun unter den ersten Abbasiden die Entchristlichung der Bevölkerung eingesetzt haben mag, der der Patriarch seine unzerstörbare Arbeitskraft entgegenstemmte.

Sein Nachfolger Josef (790—792) regiert zu kurz, um in den neuen Wirren etwas zu bedeuten; in seiner Patriarchenliste (Appendix III) läßt Michael ihn überhaupt aus. Ob er die Kraft zur Bewältigung der großen Aufgaben gehabt hätte, ist die Frage. Der unmittelbare Vorgänger unseres Verfassers wird dann Kyriakus vom Kloster Bizona (7[illegible]—817), dessen

Charakter und Gaben der Nachfolger nicht genug loben kann. Aber auch seine Regierung scheint keinen anderen Inhalt gehabt zu haben als einen zermürbenden Streit um die Leitung des östlichen Sprengels. Dabei hat man nicht den Eindruck, daß der Patriarch die glückliche Hand hatte, die der Geschichtsschreiber gern an ihm rühmen möchte. Denn der Verwaltungs- und Machtstreit hat ein neues Gesicht bekommen, er hat sich dogmatisch unterbauen lassen.

In die Liturgie der Ostprovinz bis nach Edessa hin ist allmählich der Brauch eingedrungen, die Hostie nach ihrer Segnung zu erheben und mit den Worten: „Wir brechen das himmlische Brot in Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“ zu brechen[1]). Diese Neuerung wird vom Patriarchen abgelehnt; er beruft zwei Jahre nach der Amtsübernahme eine Synode nach Ḥarrān ein, um den Gebrauch zu untersagen. Doch kann er nur eine Formulierung durchdrücken, die ihn weder fordert noch verbietet (Mi. XII, 3).

Dionysius legt aus seinen reichen Archivalien ein Schreiben des Vorvorgängers Geörgius vor, das über die gesamte Frage in geradezu meisterhafter Weise handelt (Mi. XII, 2). Der große Patriarch zeigt sich hier nun auch als christlicher Schriftsteller von Rang. Er unterscheidet drei Sakramente, die vom Neuen Testament her schon ihr festes Gefüge haben: Taufe, Abendmahl und Ordination, und sieht in den Liturgien des Jakobus und des Markus die syrisch und griechisch wohl überlieferten Ordnungen, denen nichts mehr hinzuzufügen ist. Charakteristischerweise läßt er aber nun doch den Gebrauch der Formel gelten, um kein unnützes Streitobjekt zu schaffen; es arbeiten schon genug Elemente am Ruin der Kirche. Er selbst aber sieht mit bewundernswürdigem Scharfblick, wie durch diese Formel neben den vom Himmel gesandten Gottessohn, der durch das Brot dargestellt wird, noch eine weitere heilige Substanz eingeführt wird, ein himmliches Brot, das vom Wunder der christologischen Inkarnation unabhängig

[1]) Vgl. noch BHE. II col. 213ff., wo das erneute Auftreten dieses Streites berichtet wird.

Die immer stärkere Verflechtung des Kalifats in die Kirchen-
verwaltung hat dieser also zu nutzen gewußt. Nachdem die
mächtigen Erscheinungen der ersten Abbasidenkalifen mit
den kläglichen Patriarchatsinhabern leichtes Spiel hatten, ist
ihnen aber jetzt ein Mann entgegengetreten, der, wenn er auch
zunächst sein Regierungstalent nicht entfalten kann, seinen
Charakter im Leiden zu bewähren weiß. Mit dieser Waffe
ringt er um die Freiheit und um die Reinheit seiner Kirche.
Unter Mahdi (775) kommt der Patriarch automatisch wieder
frei und beginnt trotz ausdrücklichen Verbotes sein Kirchen-
regiment. Vor neuer Verhaftung kann ihn ein geschickter
Bischof retten. Es gelingt ihm auch, für den Osten den Metro-
polit von Tagrit zu bestimmen. Schließlich stirbt er den
seiner würdigen Tod mitten auf einer Reise nach Edessa, die
der schwer kranke Mann unternommen hatte, um einen Streit
zu schlichten.

Nicht zufällig wird bei diesem Patriarchen die Tradition
von Ḳennešrīn besondere betont; hier ist die Heimat der be-
deutenden Patriarchen gewesen. Sein Synkellos, der ihm die
Patriarchenwürde prophezeit, fügt freilich hinzu:

„Halte dein Auge auf dem Konvent, in dem du erzogen
bist; denn er ist schwach"

(Mi. XI, 25). Zu einer weiteren Würdigung dieses Mannes
fehlen uns leider eingehende Nachrichten über die Größe
und das Leben seiner Kirche. Es ist aber keine unwahr-
scheinliche Vermutung, daß nach der Islamisierung der
Kultur unter den späteren Omaijaden nun unter den ersten
Abbasiden die Entchristlichung der Bevölkerung eingesetzt
haben mag, der der Patriarch seine unzerstörbare Arbeits-
kraft entgegenstemmte.

Sein Nachfolger Josef (790—792) regiert zu kurz, um in
den neuen Wirren etwas zu bedeuten; in seiner Patriarchen-
liste (Appendix III) läßt Michael ihn überhaupt aus. Ob er
die Kraft zur Bewältigung der großen Aufgaben gehabt hätte,
ist die Frage. Der unmittelbare Vorgänger unseres Verfassers
wird dann Kyriakus vom Kloster Bizona (793—817), dessen

Charakter und Gaben der Nachfolger nicht genug loben kann.
Aber auch seine Regierung scheint keinen anderen Inhalt ge-
habt zu haben als einen zermürbenden Streit um die Leitung
des östlichen Sprengels. Dabei hat man nicht den Eindruck,
daß der Patriarch die glückliche Hand hatte, die der Ge-
schichtsschreiber gern an ihm rühmen möchte. Denn der Ver-
waltungs- und Machtstreit hat ein neues Gesicht bekommen,
er hat sich dogmatisch unterhauen lassen.

In die Liturgie der Ostprovinz his nach Edessa hin ist all-
mählich der Brauch eingedrungen, die Hostie nach ihrer Seg-
nung zu erheben und mit den Worten: „Wir hrechen das
himmlische Brot in Namen des Vaters und des Sohnee und
des hl. Geistes" zu hrechen[1]). Diese Neuerung wird vom
Patriarchen abgelehnt; er beruft zwei Jahre nach der Amts-
übernahme eine Synode nach Ḥarrān ein, um den Gehrauch
zu untersagen. Doch kann er nur eine Formulierung durch-
drücken, die ihn weder fordert noch verhietet (Mi. XII, 3).

Dionysius legt aus seinen reichen Archivalien ein Schreiben
des Vorvorgängers Geōrgius vor, das über die gesamte Frage
in geradezu meisterhafter Weise handelt (Mi. XII, 2). Der
große Patriarch zeigt sioh hier nun auch als ohristlicher
Schriftsteller von Rang. Er unterscheidet drei Sakramente, die
vom Neuen Testament her schon ihr festes Gefüge haben:
Taufe, Abendmahl und Ordination, und sieht in den Liturgien
des Jakohus und des Markus die syrisch und griechisch wohl
überlieferten Ordnungen, denen nichts mehr hinzuzufügen ist.
Charakteristischerweise läßt er aber nun doch den Gehrauch
der Formel gelten, um kein unnützes Streitobjekt zu schaffen;
es arbeiten schon genug Elemente am Ruin der Kirche. Er
selbst aber sieht mit bewundernswürdigem Scharfblick, wie
durch diese Formel neben den vom Himmel gesandten Gottes-
sohn, der durch das Brot dargestellt wird, noch eins weitere
heilige Substanz eingeführt wird, ein himmliches Brot, das
vom Wunder der christologischen Inkarnation unahhängig

[1]) Vgl. noch BHE. II col. 213ff., wo das erneute Auftreten dieses Streites berichtet wird.

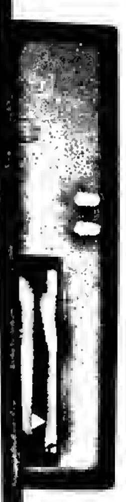
ist. Er erkennt hier eine Parallele zum Nestorianismus und zitiert die Formel des Diodor von Tarsus: „Das Gotteslamm wird von der heiligen Trinität geopfert“, in der derselbe Schaden steckt. Die nestorianische Trennung der göttlichen von der menschlichen Natur muß schließlich zu einer vergotteten Substanz neben der Trinität führen, die Konsequenz davon für kirchliche Praxis und Frömmigkeit wäre unübersehbar (Mi. XII, 2). Dieser Hinweis auf nestorianische Einflüsse im östlichen Jakobitentum ist für unsere kirchengeschichtliche Kenntnis von ganz hervorragender Bedeutung und macht das Bestreben der antiochenischen Patriarchen, das Jakobitentum in geschlossener Führung zu behalten, verständlich.

Da Kyriakus mit einem Diplom des Kalifen gerüstet ist, kann er sich mit Gewalt durchsetzen, wo es um verschlossene Kirchen, Exkommunizierungen u. dgl. geht. Ein Streit um den Julianismus (Mi. XII, 4), dessen Fragen man schon einst bei der Einigung mit den Armeniern umgangen hatte, läuft leer aus. Der Patriarch selbst verzichtet bewußt auf Gewaltanwendung. Der jakobitische Schade, daß einst eine religiöse, antikaiserliche Volksbewegung diese kirchliche Gruppe entstehen ließ, zeigt sich auch hier wieder. Auf die vox populi muß Rücksicht genommen werden. So bröckelt denn die Einigung mit den julianistischen Armeniern hier wieder ab. Dionysius hat später (Mi. XII, 12) noch mit den Folgen dieser Entzweiung zu tun. Das Urteil, das er jetzt fällt, ist nicht theologisch, sondern kirchenpolitisch; er betrauert die Zwietracht.

Eine weitere Kontroverse ist gleichfalls kirchenpolitischer Art. Der Bischof von Kyrrhos, Bachus vom Kloster Guhha Barraja, versteift sich auf die oben genannte Konsekrationsformel aus Opposition gegen den Patriarchen und verpflichtet seinen Nachfolger aus dem gleichen Kloster zu demselben Brauch. Hieraus wird deutlich, daß nestorianisierende Tendenzen schon weit bis in den Westen vorgedrungen sind. Kyriakus ernennt, was auch Dionysius allzu eifrig findet, einen Gegenbischof. Beide Teile wenden sich zur Entschei-

dung an den Kalifen Harun ar-Rašid, dabei wird Kyriakus denunziert, daß er mit den Rhomäern konspiriere. Es gelingt einem geschickten Bischof — vielleicht demselben Theodosius, der sich schon mit Erfolg für den Patriarchen Georgius eingesetzt hatte — eine Begegnung zwischen dem Kalifen und dem Patriarchen im Jahre 807 herbeizuführen. Doch sind die Verleumdungen so groß, daß der Patriarch wie mancher seiner Vorgänger sich in ein Kloster zurückzieht (Mi. XII, 5). Als er wieder hervortritt, gelingt es ihm wohl, mit Hilfe des Emirs, über die gewalttätigen Mönche Herr zu werden. Aber eine Synode führt zum Schisma; er wird als Feind der Konsekrationsformel und Förderer der Julianisten ahgelehnt, die politischen Umtriebe seiner Gegner reichen his nach Ägypten (Mi. XII, 6).

Indessen ist wieder ein neuer Streit entstanden; es geht um endlose Personalschwierigkeiten im Osten auf den Stühlen von Tagrit, Nisihis und Edessa. Man möchte vermuten, daß sich hier die Zermürhungserscheinungen der wilden Abbasidenzeit widerspiegeln. Dionysius, der die Entschlossenheit seines Vorgängers unentwegt loht, muß aber doch mehrfach die Frage aufwerfen, oh denn seine Personalpolitik glücklich gewesen sei. Wie dort der Widerstand vom Kloster Gubba-Barraja ausging, so führt hier die ganze Affäre zu einer Anathematisierung des Patriarchen durch das Kloster Mar Mattai. (Mi. XII, 7). Der Patriarch zwischen diesen beiden Feuern trifft in dem Monat und Jahr, in dem er stirht, noch eine Regelung der Verhältnisse im Osten, die keinen Frieden mehr erwirkt. Durch seinen Erlaß gerät der Metropolit von Tagrit, wie es auch schon von Athanasius I. konzipiert worden war, in völlige Ahhängigkeit vom Bischof von Mar Mattai, andererseits bedarf er für seine Amtahandlungen der Genehmigung der einzelnen Bischöfe. Dadurch ist eine Tagriter Partei, die sich in Mossul aufgetan hatte, sinnlos geworden, aber dafür fehlt auch dem regierenden Patriarch im Osten jede Instanz, an die er sich halten kann (Mi. XII, 8). Über dem allen stirbt Patriarch Kyriakus und erlebt weder die Lösung der Krise im Westen, wo der Gegenpatriarch von Gubba



ist. Er erkennt hier eine Parallele zum Nestorianismus und zitiert die Formel des Diodor von Tarsus: „Das Gotteslamm wird von der heiligen Trinität geopfert", in der derselbe Schaden steckt. Die nestorianische Trennung der göttlichen von der menschlichen Natur muß schließlich zu einer vergotteten Substanz neben der Trinität führen, die Konsequenz davon für kirchliche Praxis und Frömmigkeit wäre unübersehbar (Mi. XII, 2). Dieser Hinweis auf nestorianische Einflüsse im östlichen Jakobitentum ist für unsere kirchengeschichtliche Kenntnis von ganz hervorragender Bedeutung und macht das Bestreben der antiochenischen Patriarchen, das Jakobitentum in geschlossener Führung zu behalten, verständlich.

Da Kyriakus mit einem Diplom des Kalifen gerüstet ist, kann er sich mit Gewalt durchsetzen, wo es um verschlossene Kirchen, Exkommunizierungen u. dgl. geht. Ein Streit um den Julianismus (Mi. XII, 4), dessen Fragen man schon einst bei der Einigung mit den Armeniern umgangen hatte, läuft leer aus. Der Patriarch selbst verzichtet bewußt auf Gewaltanwendung. Der jakobitische Schade, daß einst eine religiöse, antikaiserliche Volksbewegung diese kirchliche Gruppe entstehen ließ, zeigt sich auch hier wieder. Auf die vox populi muß Rücksicht genommen werden. So bröckelt denn die Einigung mit den julianistischen Armeniern hier wieder ab. Dionysius hat später (Mi. XII, 12) noch mit den Folgen dieser Entzweiung zu tun. Das Urteil, das er jetzt fällt, ist nicht theologisch, sondern kirchenpolitisch; er betrauert die Zwietracht.

Eine weitere Kontroverse ist gleichfalls kirchenpolitischer Art. Der Bischof von Kyrrhos, Bachus vom Kloster Gubba Barraja, versteift sich auf die oben genannte Konsekrationsformel aus Opposition gegen den Patriarchen und verpflichtet seinen Nachfolger aus dem gleichen Kloster zu demselben Brauch. Hieraus wird deutlich, daß nestorianisierende Tendenzen schon weit bis in den Westen vorgedrungen sind. Kyriakus ernennt, was auch Dionysius allzu eifrig findet, einen Gegenbischof. Beide Teile wenden sich zur Entschei-

dung an den Kalifen Harun ar-Rašid, dabei wird Kyriakus denunziert, daß er mit den Rhomäern konspiriere. Es gelingt einem geschickten Bischof — vielleicht demselben Theodosius, der sich schon mit Erfolg für den Patriarchen Georgius eingesetzt hatte — eine Begegnung zwischen dem Kalifen und dem Patriarchen im Jahre 807 herbeizuführen. Doch sind die Verleumdungen so groß, daß der Patriarch wie mancher seiner Vorgänger sich in ein Kloster zurückzieht (Mi. XII, 5). Als er wieder hervortritt, gelingt es ihm wohl, mit Hilfe des Emirs, über die gewalttätigen Mönche Herr zu werden. Aber eine Synode führt zum Schisma; er wird als Feind der Konsekrationsformel und Förderer der Julianisten abgelehnt, die politischen Umtriebe seiner Gegner reichen bis nach Ägypten (Mi. XII, 6).

Indessen ist wieder ein neuer Streit entstanden; es geht um endlose Personalschwierigkeiten im Osten auf den Stühlen von Tagrit, Nisibis und Edessa. Man möchte vermuten, daß sich hier die Zermürbungserscheinungen der wilden Abbasidenzeit widerspiegeln. Dionysius, der die Entschlossenheit seines Vorgängers unentwegt lobt, muß aber doch mehrfach die Frage aufwerfen, ob denn seine Personalpolitik glücklich gewesen sei. Wie dort der Widerstand vom Kloster Gubba-Barraja ausging, so führt hier die ganze Affäre zu einer Anathematisierung des Patriarchen durch das Kloster Mar Mattai. (Mi. XII, 7). Der Patriarch zwischen diesen beiden Feuern trifft in dem Monat und Jahr, in dem er stirbt, noch eine Regelung der Verhältnisse im Osten, die keinen Frieden mehr erwirkt. Durch seinen Erlaß gerät der Metropolit von Tagrit, wie es auch schon von Athanasius I. konzipiert worden war, in völlige Abhängigkeit vom Bischof von Mar Mattai, andererseits bedarf er für seine Amtshandlungen der Genehmigung der einzelnen Bischöfe. Dadurch ist eine Tagriter Partei, die sich in Mossul aufgetan hatte, sinnlos geworden, aber dafür fehlt auch dem regierenden Patriarch im Osten jede Instanz, an die er sich halten kann (Mi. XII, 8). Über dem allen stirbt Patriarch Kyriakus und erlebt weder die Lösung der Krise im Westen, wo der Gegenpatriarch von Gubba

Barraja weiterwühlt, noch die Lösung im Osten, wo der bisherige Günstling des Patriarchen, Basilius von Tagrit, sich dem Umfall seines Vorgesetzten nicht fügt.

Das ist die Lage, die der neue Patriarch in seiner Diözese vorfindet. Aber dazu tritt erschwerend die Abhängigkeit vom Kalifat, in die die Kirche aus äußeren und inneren Gründen immer tiefer hinein geraten war, und die kirchliche Isolierung, die sich in fast zweihundertjähriger Trennung von Byzanz entwickelt hatte, zumal die Beziehungen zu Alexandria kaum gepflegt wurden. Nachdem um 700 eine griechisch-syrische Kulturblüte noch möglich gewesen war, ist die kirchlich-theologische Kraft jetzt zum mindesten sehr ermattet. Aber auch sonst scheint mit der Zermürbung der hellenistischen Kultur sittliche Verwilderung eingetreten zu sein. Freilich meldet die Geschichtsschreibung nicht den normalen Verlauf, sondern die Ausnahmefälle; aber die Streitigkeiten sind jetzt so gehäuft, daß sie kaum noch die Ausnahme zu bilden scheinen. Ein Blick in die Rebellenkämpfe vor Ma'müns Regierung, zeigt auch, daß es eigentlich gar nicht anders sein kann. Wird der kommende Patriarch seiner Kirche in diesem Wirrwarr einen Weg weisen können?

Das Kirchenregiment des Patriarchen

Die Durchführung des Amtes

Etwa ein Jahr nach dem Tode des Patriarchen Kyriakus kommen im Juni 818 die Bischöfe in Kallinikus zusammen; dreierlei steht zur Verhandlung. Es gelingt erstens für den Osten eine Art Stillhalteabkommen zu treffen. Zweitens wird beim Konsekrationsstreit im Westen über das himmlische Brot die Formel selbst absolut freigestellt, sie darf auf keinen Fall mehr Zankobjekt sein, zumal auch die Väter über sie völlig schweigen. Doch erklärt der Synodalbeschluß mit guter theologischer Kraft, daß das Himmelsbrot jedenfalls der heilige Leib des Gottessohnes selbst sei, nicht aber sonst eine vergottete Substanz. Die politische Lage nach den vergeblichen Versuchen des Generals Ṭāhir, mit den Rebellen fertig zu werden, drängte wohl stark genug auf eine Beilegung dieser Konflikte.

Die dritte Aufgabe ist die Wahl eines Patriarchen. Nach Gebet und Fasten entscheidet man sich für den Mönch Dionysius vom Kloster Johann bar Aphthonia, der sich eben im Kloster Jakobus von Kaišūm aufhält. Er muß zwar erst alle höheren Weihen erhalten und will sich in der üblichen Art weigern. Aber Kyriakus hatte schon mehrfach auf ihn hingewiesen, und die Wahl wird ohne Umschweife vorgenommen. Unter den 16 Patriarchen, die der Bericht seit Severus von Antiochien zählt, ist er der siebente aus der Klostersiedlung Ḳennešrīn; er steht also in einer großen Patriarchentradition[1]). Daß unter seiner Herrschaft sein von

[1]) S. oben S. 95, Anm. 1.

Barraja weiterwühlt, noch die Lösung im Osten, wo der bisherige Günstling des Patriarchen, Basilius von Tagrit, sich dem Umfall seines Vorgesetzten nicht fügt.

Das ist die Lage, die der neue Patriarch in seiner Diözese vorfindet. Aber dazu tritt erschwerend die Abhängigkeit vom Kalifat, in die die Kirche aus äußeren und inneren Gründen immer tiefer hinein geraten war, und die kirchliche Isolierung, die sich in fast zweihundertjähriger Trennung von Byzanz entwickelt hatte, zumal die Beziehungen zu Alexandria kaum gepflegt wurden. Nachdem um 700 eine griechisch-syrische Kulturblüte noch möglich gewesen war, ist die kirchlich-theologische Kraft jetzt zum mindesten sehr ermattet. Aber auch sonst scheint mit der Zermürbung der hellenistischen Kultur sittliche Verwilderung eingetreten zu sein. Freilich meldet die Geschichtsschreibung nicht den normalen Verlauf, sondern die Ausnahmefälle; aber die Streitigkeiten sind jetzt so gehäuft, daß sie kaum noch die Ausnahme zu bilden scheinen. Ein Blick in die Rebellenkämpfe vor Ma'mūns Regierung, zeigt auch, daß es eigentlich gar nicht anders sein kann. Wird der kommende Patriarch seiner Kirche in diesem Wirrwarr einen Weg weisen können?

Das Kirchenregiment des Patriarchen

Die Durchführung des Amtes

Etwa ein Jahr nach dem Tode des Patriarchen Kyriakus kommen im Juni 818 die Bischöfe in Kallinikus zusammen; dreierlei steht zur Verhandlung. Es gelingt erstens für den Osten eine Art Stillhalteabkommen zu treffen. Zweitens wird beim Konsekrationsstreit im Westen über das himmlische Brot die Formel selbst absolut freigestellt, sie darf auf keinen Fall mehr Zankobjekt sein, zumal auch die Väter über sie völlig schweigen. Doch erklärt der Synodalbeschluß mit guter theologischer Kraft, daß das Himmelsbrot jedenfalls der heilige Leib des Gottessohnes selbst sei, nicht aber sonst eine vergottete Substanz. Die politische Lage nach den vergeblichen Versuchen des Generals Ṭāhir, mit den Rebellen fertig zu werden, drängte wohl stark genug auf eine Beilegung dieser Konflikte.

Die dritte Aufgabe ist die Wahl eines Patriarchen. Nach Gebet und Fasten entscheidet man sich für den Mönch Dionysius vom Kloster Johann bar Aphthonia, der sich eben im Kloster Jakobus von Kaišūm aufhält. Er muß zwar erst alle höheren Weihen erhalten und will sich in der üblichen Art weigern. Aber Kyriakus hatte schon mehrfach auf ihn hingewiesen, und die Wahl wird ohne Umschweife vorgenommen. Unter den 16 Patriarchen, die der Bericht seit Severus von Antiochien zählt, ist er der siebente aus der Klostersiedlung Ḳenneśrīn; er steht also in einer großen Patriarchentradition[1]). Daß unter seiner Herrschaft sein von

[1]) S. oben S. 95, Anm. 1.

den Rebellen des Naṣr zerstörtes Heimatkloster (Mi. XII, 6) wieder aufgebaut werden kann (Mi. XII, 11), mag ihm eine besondere Genugtuung gewesen sein.

Nach dem Bericht über seine Wahl erklärt der Geschichtsschreiber, daß er am liebsten nun die Feder aus der Hand legen möchte, da jetzt die Objektivität seiner Darstellung gefährdet sei. Da er aber niemand zur Fortsetzung seiner Aufzeichnungen habe, führe er sie selbst weiter. Wir werden ihm dafür dankbar sein, daß er uns so seine Lösung der entwickelten Probleme nicht vorenthalten hat.

1. Am einfachsten scheint die Neuordnung im Westen gewesen zu sein, obwohl hier die dogmatische Differenz um die Konsekrationsformel den Streit unterbaute und in der Person des Mönches Abraham von Ḳarṭamin[1] seit den Zeiten des Patriarchen Kyriakus ein Gegenpatriarch vorhanden war. Um dessen Perfidie zu unterstreichen, nennt ihn Dionysius stets nach dem Führer der Rotte Korah (Num. 16) Abiram. Schon vor der Wahl war zwischen der Synode und den Opponenten eine Einigung erfolgt (Mi. XII, 9), gegen die der Gegenpatriarch vergeblich Einspruch erhebt. Die erste Dienstreise des neugewählten Kirchenfürsten (a. 819/20) geht zu den opponierenden Klöstern und schwächt durch weitere Verhandlungen deren Gegensatz noch mehr (Mi. XII, 10); das wichtige Kloster von Gubba Barraja tritt nach einiger Zeit geschlossen zum legitimen Patriarchen zurück (Mi. XII, 11).

[1]) Es ist wichtig, daß sowohl Athanasius Sandelaja wie Abraham-Abiram vom Kloster Ḳarṭamīn auf dem Ṭūr-ʿAbdīn stammen. Die Fronde gegen die zumeist von Ḳennešrīn stammenden Patriarchen scheint hier also Jahrzehnte alte Tradition zu sein. Wir kennen die Charakteristik ihrer Matadore aber nur durch Dionysius und müssen sie darum mit einem gewissen Vorbehalt aufnehmen. Freilich fallen gegen die lebhafte Darstellung unseres Autors die dürren Daten der Chronik von Ḳarṭamīn nicht recht ins Gewicht. Es ist aber bemerkenswert, daß selbst sie den von al Manṣūr aufgestellten Gegenpatriarchen David zweimal (CSCO. III 4, p. 237, 9 und 22) als Frevler bezeichnet, obwohl dieser aus Ḳarṭamīn stammte. Paul Krüger a. a. O. S. 48ff. trägt wohl fleißig das Material zusammen, profiliert es aber nicht genügend.

Aber nach einigen Jahren[1]) gelingt es Abiram, sich in Bagdad eine Legalisierung zu verschaffen. Deswegen wird Dionysius beim Emir ʿAbdallāh ibn Ṭāhir vorstellig (Mi. XII, 12), der von Chr. 1234 in diesem Zusammenhang nicht mit Unrecht als ملكا (König) bezeichnet wird. Dabei muß er feststellen, daß die Mönche von Gubba Barraja wieder umgefallen sind. Es kommt zu dramatischen Verhandlungen. Der Patriarch, der zum Emir arabisch spricht, setzt ihm auseinander, daß man die Konsekrationsformel wohl brauchen, aber keineswegs zwangsweise fordern dürfe, wie man ja auch nicht dem Imām mitten in die Rezitierung des Korans hinein Vorschriften machen dürfe. Als das vor dem Schloß stehende Volk Dionysius als echten Patriarchen anerkennt, läßt der Emir dem falschen sogleich seine Würdenzeichen abreißen. Aber im ganzen greift er doch nicht entschieden genug durch. Endlich kommt eine Order des Kalifen, daß allein Dionysius Patriarch sei. Immer wieder muß dieser dann seine persönliche und die staatliche Autorität aufbieten, um Abiram und Genossen endlich unmöglich zu machen. Eine Darstellung von der Seite des Gegenpatriarchen fehlt; aber auch nach den Ausführungen des Dionysius besteht kein Zweifel, daß er die zögernde Staatsgewalt immer wieder zu schärferem Vorgehen anhalten mußte und dies Verfahren für den normalen Weg ansah. Es gelingt ihm auch, auf diese Weise das Feuer zu ersticken. Auch der Übergang des Bischofs Philoxenus von Nisibis (Mi. XII, 14) kann diesen Rebellen keinen Auftrieb mehr verschaffen; die Nisibener selbst vertreiben nach einigen Jahren ihren Bischof (Mi. XII, 18). Nach dem Tode Abirams 837 wird der Versuch gemacht, das Gegenpatriarchat durch dessen Bruder weiterführen zu lassen; aber das erste Eingreifen des Patriarchen beugt Weiterungen vor, so daß von hier aus nichts mehr zu befürchten ist (Mi. XII, 19).

[1]) Das Datum 1139 = 827/8 n. Chr., das sich Mi. XII, 11 findet, muß freilich falsch sein; denn die Verhandlungen wurden vor Abdallahs ägyptischer Expedition geführt. Leider bietet Chr. 1234 II 268ff. kein besseres.

Damit ist das Experiment einer erneuten dogmatischen Aufspaltung der monophysitischen Kirche, bei dem im Hintergrunde nestorianische Kräfte tätig gewesen sein müssen, an der klugen Taktik und der dogmatischen Nachsicht des Patriarchen gescheitert.

2. Viel schwieriger liegt ee dagegen im Osten, wo alle landschaftliche Tradition auf eine Trennung hindrängte. Dionysius weiß, daß hier über seinem Patriarchat ein dunkles Verhängnis schwebt. Ea geht um einen zweihundertjährigen Gegensatz.

Auch wir sollten dem nicht entgehen, durch das Leid für die Kirche geheiligt zu werden wie die übrigen Heiligen vor una, wenn Leute sich wandelten und toll wurden durch die Krankheit der Herrschsucht wie etwa Sergius Sakunaja gegen Severus bar Maške, Denḥā von Tagrit gegen Julianua, Athanasius und Isaak gegen Johannes, Johannes und David gegen Georgius, Abiram gegen Kyriakus (Mi. XII, 14).

Doch fügt der Patriarch hinzu, daß nun weniger der Widerstand ehrgeiziger Bischöfe eine Rolle spielt als vielmehr die berechtigten Klagen der Laien gegen ihre kirchlichen Führer. Mit dieser Deutung schafft er aich für seinen Kampf freilich auch eine wesentlich breitere Basis.

Hier im Osten führt zunächst der Metropolit Basilius von Tagrit, der schon unter Kyriakus mancherlei Sorgen gemacht hatte, ein so unbesonnanes Regimant auch über die Araber seiner Diözese — abgesehen davon, daß er auch gegen den Patriarchen opponiert, obwohl sein Name als erster unter der Wahlurkunde steht —, daß sich die Moslem über ihn beschwaren und al-Ma'mūn ihn und einen vornahman Laien einkerkern läßt. Letzterer wird zu Toda gemartert, jener kommt frei; aber dieser Zusammenstoß mit dar Staatsgewalt wird zum Signal für Schikanen gegen dia Christen (Mi. XII, 11). Diese arten zu regelrechten Kirchenzerstörungen und Christenverfolgungen aua; besonders Edessa, wo dar Brudar des Patriarchen

Theodosius Metropolit ist[1]), hat viel zu leiden. Auch nach Ḥarrān springt die Verfolgung über. Einen Einhalt schaffen der Patriarch und sein Bruder erst dadurch, daß sie dem allgewaltigen Emir ʿAbdallāh nach Ägypten nachreisen und bei ihm die Abstellung der Verfolgung erwirken. Mit Genugtuung notiert der Verfasser, daß einen der Hauptverfolger das Gottesgericht erreicht (Mi. XII, 13).

Sodann muß der Patriarch den Bischof Philoxenus von Nisibis wegen begründeter Anklagen absetzen. Dabei ist eine Hauptschwierigkeit ein Erlaß, den der Kalif zunächst in Streitigkeiten der Juden um ihren Exilsfürsten hatte ergehen lassen, daß zehn Menschen eine öffentlich-rechtliche Religionsgemeinde konstituieren. Als er, um diesen Erlaß außer Kraft zu setzen, nach Bagdad geht, trifft ihn das Mißgeschick, daß er auch den Bischof Lazarus von Bagdad absetzen muß. Trotzdem kann er eine Audienz erlangen und vom Kalifen nach mehreren Verhandlungen einen Erlaß arwirken, daß rebellierende Bischöfe keine öffentliche Anerkennung finden und die Obergewalt des Patriarchen unangetastet bleibt. Mi. XII, 14, ein wörtlicher, mehrere Seiten umfassender Auszug aus der Kirchengeschichte des Patriarchen, enthält eine der glänzendsten Darstellungen des Geschichtsschreibers. Der Kalif empfängt in seinem Lustgarten zu Pferde; nur der Kirchenfürst selbst darf hinzutreten, während die anderen in der Ferne stehen müssen. Doch der Gottesmann gerät in Eifer und gestikuliert mit den Händen, als ob er mit seinesgleichen spräcbe. Der Kalif kann sich dem nicht entziehen und entwickelt mit lauter Stimme seine Gründe und Gegengründe, als hätte er einen königlichen Partner vor sich. Nach mancherlei Gesprächen[2]) ist der Kalif überwunden und der Patriarch dankt dem heiligen Geiste, der ihm zu solchem Siege verholfen hat. Lazarus von Bagdad bleibt abgesetzt, Basilius von Tagrit stirbt einige Monate, nachdem er seinen Eigensinn bis zum Tode durchgeführt hat a. 830 (Mi. XII, 15).

[1]) Vgl. über diesen noch BHE. I col. 359f.

[2]) S. den Auszug unten auf S. 118.

Auf seiner Präsentationsreise zu Abū Isḥāq al-Mu'taṣim a. 834 kann der Patriarch bei einer Bischofskonferenz in Mossul die durch allerlei Zweiggemeinden in Tagrit und Mossul und durch mönchische Einflüsse vom Kloster Mar Mattai her hoffnungslos verworrene Frage der Verwaltung des Ostens zu einem Abschluß hringen (Mi. XII, 18). Dieser liegt in der Linie der Beschlüsse von Athanasius I. und Kyriakus, obwohl die dort sichtharen Kompromisse zu immer größeren Komplikationen geführt haben. Es gelingt dem Patriarchen, bei der Neuwahl des Metropoliten von Tagrit einen Weg zur Einigung zu weisen und doch seinem Stellvertreter im Osten die ihm gebührende Autorität zu verschaffen. Allerdings gehört eine entschlossene kirchliche Herrschernatur dazu, um auf diesem verwickelten Wege durchzuhalten.

Für die letzten Jahre seiner Regierung kann der Pstriarch von der Ruhe und Einigkeit berichten, die in seiner Kirche herrscht (Mi. XII, 20) im Gegensatz zu der Lage bei den Chalkedonensern oder im Staatsleben.

Wir wiesen schon darauf hin, daß der Patriarch kaum jemals für den Metropoliten von Tagrit den Titel Maphrian braucht, den Bar-Hebräus konsequent anwendet. Ihm liegt nichts an der Betonung der Sonderung durch einen Sondertitel, viel eher bemüht er sich wie seine Vorgänger um eine feine Verästelung des Kräftespiels zwischen Mar Mattai, Mossul und Tagrit. Die historische Bedeutung der ganzen Frage ist dem Patriarchen bei jedem Schritte klar. Wir stellen hier noch seine Betrachtungen über das Prohlem zusammen. An die Spitze gehört seine Erörterung des Namens Syrien (Mi. XII, 16), die in der Chr. 1234 nicht mit Unrecht sohon in neutestamentlicher Zeit untergehracht ist (*I 112, 21—114, 9*):

Mi So oft wir über das Land des Westena reden wollen, ist uns der Name ‚Syrien' gehräuchlich und der (Name) ‚Mesopotamien' oder ‚Betnahrīn', wenn wir die Ġezīra[1]) erwähnen. *Ch* Wir beohachten aber, daß die Einfältigen es nicht so halten, sondern das Gehiet zwischen den

[1]) Arabisch „Insel", die auch heute noch übliche Bezeichnung.

Strömen eigentlich ‚Syrien' nennen und diejenigen, die westlich vom Euphrat wohnen, nennen sie ‚Syrer' im uneigentlichen Sinne. Darum stellen wir fest, daß der Name ‚Syrien' allgemein ist und sich in zwei Arten teilt. Eigentlich heißen diejenigen Syrer, die im Lande westlich vom Euphrat wohnen, welches sich der Länge nach vom Amanusberge nördlich von Antiochia bis zur Grenze des Philisterlandes nach Süden erstreckt und der Breite nach vom Meer his zum Euphratstrom.

Zur Begründung dieser geographischen These erzählt Dionysius eine Vorgeschichte von Kilikos und Syros und weist den Gehrauch der Bezeichnung Syrien in der Septuaginta nach. Dann aber sieht er den uneigentlichen Gehrauch (der sich also auch auf den Osten erstreckt) durch die Geltung der aramäischen Sprache vom Mittelmeer bis östlich vom Euphrat hin zum persischen Meer gerechtfertigt. Im Hinhlick darauf werden ihm freilich auch die Assyrer und Bahylonier der Bibel zu Syrern; aus Daniel kann er erweisen, daß Nehukadnezar syrisch sprach. Hier wird also der Grund zur heute ühlichen Bezeichnungsverwirrung schon gelegt. Der Bericht schließt:

Ch Dies haben wir gesagt, um zu zeigen, daß Syrer eigentlich die Leute des Westens meint, die östlich vom Euphrat sind Ġezīrer oder Potamier. Und die Wurzel oder das Fundament der syrischen oder aramäischen Sprache ist Edessa.

Hinter diesem ohjektiven Bericht, dessen näheren Zusammenhang wir nicht kennen, wird sowohl die Spannung zwischen dem Westen und dem Osten des Patriarchates greifbar, wie auch die Betonung des Vorrangs, der dem Westen sowohl nach dem Namen wie nach der Sprache zukommt.

Einen noch konkreteren Ausdruck findet dies politische Interesse in der Einleitung zu den Einigungsverhandlungen des Patriarchen Athanasius I. Wir stellen die beiden Überlieferungsformen des Dionysiustextes aus Mi. XI, 4 und Chr. 1234 II 261, 2—22 unausgeglichen nebeneinander.

Mi

Es besteht ein alter Brauch in den Kirchen. Seit die Machtbereiche der vier apostolischen Throne geordnet sind, gilt es so, daß zum Thron von Rom und dem von Konstantinopel einer von den drei Teilen, in die die Ökumene eingeteilt ist, (gehört): nämlich Europa, welches nördlich von diesem westlichen Meer, welches Adria heißt, gelegen ist; Ägypten Äthiopien und Libyen was südlich von diesem Meer gelegen ist, unterstellte man dem Machtbereich von Alexandria. Das große Asien aber, das von den östlichen Grenzen dieses Adriameeres anfängt und sich bis zu den östlichen äußersten Enden der Ökumene erstreckt und ungefähr zwei Teile umfaßt, ist dem Thron von Antiochia unterstellt. So setzte nun der Patriarch von Antiochia auch für Armenien oder Gurzān von Arrān[1]) den Katholikos ein, bis zu der Zeit, in der Babai vom Perser Barṣauma getötet wurde. Da hörte diese Ordnung auf bis zur Zeit des Perserkönigs Ardaschir.

(Hier folgt ein ausführlicher Bericht über die Einigungsverhandlungen.)

Ch

In den Tagen dieses Patriarchen Athanasius fand auch diese Einigung mit den Orientalen statt. Wir wollen nun davon erzählen, wie und wann sie sich vom (Patriarchen-)thron trennten und wie dieses Gebiet aus der Wohlgeordnetheit heraus zerstört worden ist, und dann wollen wir auch von der Einigung sprechen. Dies ist die gewohnte Ordnung, welche seit den ersten Geschlechtern herrschte und auch in der Kirche weitergeführt wurde: der (Thron) von Rom, der von Alexandria, der von Ephesus (nach der Zerstörung von Ephesus wurde der von Konstantinopel berühmt) und auch der von Antiochia. Das Gebiet dieses Thrones entsprach den drei Gebieten jener Throne, indem es sich ausdehnte vom Meere Asiens und Rhodos' bis zur Grenze des Orients an die Enden der Ökumene. Von daher wurde nicht nur Syrien und Mesopotamien vom antiochenischen Patriarchen verwaltet, sondern auch ganz Persien und Armenien. Von daher wurde für das Land des Orients und Persiens der Katholikos eingesetzt und dieser bestimmte die Bischöfe für diese Orte bis zur Ermordung des Katholikos Babai und dem Untergang der Orthodoxie in diesen Gegenden, was durch den Bischof Barṣauma von Nisibis geschah, durch den Babai, wie wir zeigen werden, ermordet wurde, wie wir schon oben angaben.

(Hier folgt eine große Lücke, in der die Einigungsverhandlungen berichtet worden waren.)

Der dogmatische Zwiespalt tritt nur als Begleiterscheinung auf; von ausschlaggebender Bedeutung ist die alte Patriarchatsordnung (vgl. S. 118).

Von dieser alten Ordnung leitet das Patriarchat die Vollmacht über Armenien und das Ostgebiet ab. Zur Zeit des Patriarchen Athanasius I. kann aus einem im Kloster Mar Mattai vorhandenen Bericht festgestellt werden (Mi. XI, 4), wie die armenische Tradition von der Zerstörung der Gesamtordnung durch Barṣauma von Nisibis um 480 bis auf Athanasius um 630 verlaufen ist[2]). Diese Nachrichten, die hier auf die neu erfolgte Eingliederung hinzielen, werden (Mi. XII, 8) in den Schwierigkeiten zwischen dem Patriarchen Kyriakus und seinem Metropoliten Basilius von Tagrit erneut aufgenommen, nachdem schon Patriarch Johannes Sedra in seinem

---

[1]) So! l und.

[2]) Vgl. dazu die Ausführungen von Ter-Minassiantz, die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen (Leipzig 1904) S. 55ff. und 67ff. Sie beruhen aber sehr stark auf Bar-Hebräus, d. h. also auf unserem Dionysius aus dritter Hand, und geben darum kein rechtes Gegenbild.

Brief an Maruta von Tagrit (Mi. XI, 9) darauf angespielt hatte. Der armenische Metropolit Christophorus von Assur hat sich seinerzeit dem Metropoliten von Tagrit untergeordnet. Doch ist die Armenierfrage seit der Einigung unter Athanasius III. in der späteren Omaijadenzeit (Mi. XI, 20) stark zurückgetreten; es entspricht wohl der politischen Lage, daß nur noch der Südbereich dieses Landes für die antiochenische Patriarchatspolitik in Frage kommt[1]).

Der antiochenische Stuhl und sein dermaliger Patriarch Dionysius suchen mit allen Kräften das Vermächtnis der Geschichte zu wahren. Für seine Zeit ist es dem Patriarchen endgültig gelungen. Die syrisch-jakobitische Kirche des Abbasidenreiches ist unter seiner Leitung eine Einheit geworden. Die Nestorianer fallen anscheinend nicht recht in den Gesichtswinkel und die Chalkedonenser sinken, wie das Beispiel des Patriarchen Hiob zeigt, der einen Schwindler zum Kaiser krönt und schließlich selbst zum Islam übertritt, immer mehr ab.

3. Aber die Klärung dieser innerkirchlichen Dinge wird doch völlig von der Tatsache überschattet, daß die Kirche in einem Lande mit nichtchristlicher Obrigkeit lebt. Zwar war, seit Severus von Antiochia 518 unter dem Druck des Kaisers Justin seinen Patriarchensitz hatte aufgeben müssen, die jakobitische Kirche 100 Jahre lang unter den byzantinischen Kaisern ecclesia pressa gewesen. Nun aber wurde eine feindliche chriatliche Obrigkeit gegen eine nichtchristliche eingetauscht. Diese galt zunächst nicht als feindlich, war aber nach Kultur und Glauben etwas anderes, was sich im Laufe der Jahrzehnte immer deutlicher herausstellte. Von daher kam das Prohlem.

Die Kirche hat nach der Darstellung unseres Patriarchen keinen Gegensatz herausgearbeitet; sie betonte weder die alte griechische gegenüber der neuen arabischen Kultur, noch setzte sie den Christenglauben gegen den Islam ab. Voller Freude folgte sie den Ereignissen beim Schwinden des

[1]) Auch Ter-Minassiantz (a. a. O. S. 91ff.) weiß für die Zeit nach 726 keine Nachrichten über die Beziehungen zwischen Armeniern und Syrern zu nennen.

verhaßten Rhomäerjoches, die ersten Berührungen der Kirchenführer mit den Kalifen sind freundschaftlich. Schon am Ende des Übergangsjahrhunderts stellt der Staat der Kirche seine Autorität zur Verfügung. Kommt es dann zu Übergriffen und Verfolgungen durch die politische Macht, so sind die Kirchenmänner daran keineswegs unschuldig. Unter den Abbasiden wird es Brauch, daß der Patriarch seine Stellung vom Hof in Bagdad bestätigen läßt; die Autorisierung erweist sich als so förderlich, daß nur selten darauf verzichtet wird, viel eher beobachtet man einen Wettlauf um das Kalifendiplom. Die Berichterstattung verschweigt keine Christenverfolgung, Kirchenzerstörung und sonstige Bedrückung; das Schlußwort zeigt, daß der Verfasser recht illusionslos die Dinge betrachtet. Trotzdem hält er an der Generallinie fest, wobei er einen starken persönlichen Erfolg gern mit verbucht.

Zwei Jahre nach seiner Wahl zieht der Patriarch nach Bagdad, um gleich seinen Vorgängern das Patent des Kalifen zu erhalten. Durch Vermittlung des Emirs Ṭāhir wird es ihm alsbald ausgefertigt (Mi. XII, 11). Daraufhin kann er beim General ʿOthmān den Wiederaufbau seines Mutterklosters Kennešrīn durchsetzen (Mi. XII, 11). Das Vertrauen des Vaters überträgt sich auf den Sohn ʿAbdallāh ibn Ṭāhir. Dieser weigert sich zum mindesten nicht, ihm gegen den Gegenpartriarchen Abiram zur Verfügung zu stehen (Mi. XII, 12). Viel größer ist das Entgegenkommen des erfolgreichen Emirs bei der Beschwerde des Patriarchen über Kirchenverfolgungen. Der ihm nach Ägypten nacheilende Kirchenmann wird auf das liebenswürdigste empfangen, es entspinnt sich ein Gespräch von großer Herzlichkeit, und die Beschwerde hat den erwünschten Erfolg (Mi. XII, 13). Vom Wesir überträgt sich das Vertrauen auf den Kalifen selbst (Mi. XII, 14). Der Patriarch darf ihm nicht nur mit großem Freimut alle kirchlichen Nöte vorlegen, sondern er darf hier auch ganz grundsätzliche Angelegenheiten des Glaubens und der Verfassung ausbreiten. Darauf verweigert ihm der Kalif die erbetene Rechtshilfe nicht, er freut sich sogar noch über die Energie und Klugheit des Redners. Dieses Entgegenkommen hilft dem Pa-

triarchen in der Festigung seines Kirchenregiments und macht ihn zum Vertrauensmann für kirchliche Fragen. War er das erste Mal in eigenen Kirchenangelegenheiten nach Ägypten gereist, so fährt er nun mit dem Kalifen zusammen in dessen Auftrag, um über die Lage eines bedrängten und aufrührerischen christlichen Stammes ein Gutachten beizubringen[1]).

4. Dieser neue Auftrag zeigt, daß der Kalif ihm eine gewisse Oberaufsicht in kirchlichen Fragen auch außerhalb seiner Diözese zumutet; Dionysius nimmt diese Machterweiterung gern mit hinzu und hinterläßt uns von den kulturellen und kirchlichen Zuständen Ägyptens sehr eindrucksvolle Bilder. Als er beim ersten Aufentbalt in Ägypten dem koptischen Patriarchen Jakob begegnet war, hatte ihn dieser als ersten antiochenischen Patriarchen seit dem großen Severus von Antiochia auf dem Boden Alexandrias begrüßt. Dionysius aber hatte schon damals darauf hingewiesen, daß auch sein großer Vorgänger Athanasius I. den alexandrinischen Kollegen aufgesucht habe. Aber auch diese Begegnung liegt immerhin schon 200 Jahre zurück. Inzwischen ist nach seiner Darstellung die alexandrinische Diözese nicht gediehen. Selbst der Patriarch hat nach seiner Meinung wenig Fähigkeiten in Verkündigung und Verwaltung, auch seine Bücherkenntnis ist nicht groß; nur Wunderwerke wären von ihm zu nennen. So urteilt der besser situierte Bruder. Von seiner zweiten Reise her verfaßt er einen Bericht über die koptische Kirche (Mi. XII, 17), der neben seinen Nachrichten über die ägyptisohen Altertümer so wichtig ist, daß er hier seinen Platz finden muß[2]).

Ch Das, was wir erzählen wollen, soll für uns kein Grund zum Müdewerden sein, sondern zu Wachsamkeit und Furcht. Wir fanden den heiligen Papst Joseph[3]) und seine Bischöfe

[1]) In dem Gegenbilde, das Strothmann, Die koptische Kirche, S. 4 und 58ff., entwirft, nennt er diesen Auftrag mit gutem Recht „peinlich". Michael will aber weder grundsätzlich ablehnen, noch verzichtet er darauf, zu helfen, wo er irgend kann.

[2]) Mi. XII, 17; Chr. 1234 II 267, 29ff.

[3]) Strothmann a. a. O. S. 157, Nr. 52.

als lautere und demütige Leute, reich an göttlicher Liebe. Und er ehrte uns ganz und gar in ihren Augen, so daß sie alle *προτίμησις* oder Vorrang, wie sie dem Papst an seinem Platz gebührt, geistlich und leiblich uns zukommen ließen in den Tagen unseres Aufenthaltes bei ihnen. Aber wir fanden bei ihnen Bräuche, die ihrer Vorzüglichkeit nicht würdig sind und auch nicht der des Kyrill, Dioskur und Timotheus, in deren Kanones die Kirche lebt. Erstens, daß bei ihnen das Studium der hl. Schriften verlorenging. Und besonders sind ihre Mönche von dieser Wohltat ausgeschlossen, indem die vornehmsten unter ihnen als kultischen Dienst Handarbeit und ständige Psalmenrezitation, die bei dieser Arbeit erfüllt wird, haben. Andere aber, die Oberste zu werden hoffen, kümmern sich nicht um Erkenntnis und Wissenschaft, sondern um den Besitz von Geld als Kaufsumme für die Amtswürden, die sie empfangen sollen, weil ohne 2—300 Dinare Bargeld niemand zum Priesterrang gelangen kann[1]). *Mi* Und wenn sich einer findet, der Kenntnisse und gute Lebensführung hat, aber kein Geld, so ist es eine Unmöglichkeit bei ihnen, daß er zu priesterlichem Range aufsteigt. *Ch* Als wir sie darob tadelten, wurde uns folgende Entschuldigung des Papstes: ‚Weil die Kirche von Alexandria in Schulden geraten ist, sind wir gezwungen, es so zu machen. *Mi* Und nur mit derartigen Mitteln können wir sie lösen.' Und als ich erklärte, daß solch Brauch gegen die apostolischen Kanones ist und daß jeder, der zum Priesteramt durch Bestechung kommt, der Absetzung schuldig ist ebenso wie der, welcher ihm die Handauflegung gibt (meinte er): ‚Wenn es auch eine böse Sache ist, daß einer etwas für eine Handauflegung erhält, so sagen wir doch dem, der ordiniert wird, daß er eines wenigstens von den kirchlichen Gegenständen, die als Pfand gegeben wurden, einlöse.' Ich lachte, statt zu weinen, und sagte zu ihrer Einfalt das, was Christus seinen Jüngern

[1]) Der Druck von Chr. 1234 ist hier durch ein längeres Homoioteleuton gestört.

...owski, Dionysius von Tellmahre

antwortete, als sie sagten: „Es sind bei uns zwei Schwerter". ‚Sie genügen!'[1]). Sie taufen die Knaben nicht unter 14 Tagen, noch die Mädchen unter 30, und darum sterben viele Kinder ohne Taufe. Und in vielem Andern weichen sie von den Kanones ab. Und wir schrieben für sie eine Urkunde und gaben sie ihnen.

Hier spricht nicht nur der weitschauende kirchliche Fachmann, dessen gute Kenntnisse der ägyptischen Kirche wir schon gelegentlich bemerkten[2]); hier redet vor allem auch ein geistlicher Oberhirte, der sich in besonderer Vollmacht weiß. Diese kommt sowohl aus der höheren kirchlichen Kultur wie aus der Verbundenheit mit dem Kalifat. Nachdem seine Vorgänger die armenische und die mesopotamische Kirchenfrage spruchreif gemacht haben, wendet er sich nicht ohne Ansehen der ägyptischen zu.

Den einmal gewonnenen Einfluß weiß der Patriarch auch unter wesentlich schwierigeren Bedingungen bei dem Bruder und Nachfolger al-Ma'mūns, Abū Isḥāḳ al-Mu'taṣim zu wahren. Er stellt sich ihm in Bagdad vor (Mi. XII, 19), schwerlich ohne die schon sonst mehrfach erwähnten Geschenke, und kann sogleich eine hochoffizielle Funktion übernehmen. Ein Nubierfürst sucht den Kalifen auf; der Patriarch muß sich mit ihm als kirchlicher Funktionär des Kalifen ins Benehmen setzen. Er unterhält sich mit ihm, sie stellen den gemeinsamen Glauben fest, und am Sonntag feiert Prinz Georg bei ihm die Messe. Sorgfältig wird der kirchliche Hausrat des hohen Gastes vom Patriarchen vermerkt.

Die persönliche Haltung

Diese Amtsführung hat im Innern der Kirche das Ziel erreicht, daß zwischen dem Amtsträger der christlichen Konfession und den nicht christlichen Repräsentanten des Staates

[1]) Zum Ämterkauf in der koptischen Kirche vgl. Strothmann a. a. O. S. 14f.

[2]) S. oben S. 64.

ein persönliches und sachliches Vertrauensverhältnis besteht, und daß darüber hinaus kirchlich-ökumenische Aufgaben mit Erfolg angefaßt werden können. Diese Erfolge sind dem Patriarchen wohl bewußt, trotzdem verzichtet er auf alle überschwenglichen Töne. Zwar kann er abschließend feststellen, daß bei den Chalkedonensern und Nestorianern vieles im Argen liegt (Mi. XII, 19 und 20), während in seiner Kirche Ordnung herrscht. Auch die staatlichen Verhältnisse scheinen ihm wirrer zu sein als die kirchlichen. Aber der Ausblick ist für seine klare Erkenntnis sehr trübe.

Im Schlußwort seiner Kirchengeschichte muß der Patriarch doch erklären, daß über seiner Kirche und über der Welt der Zorn Gottes herrsche. Die finsteren Worte aus dem Anfange des Römerbriefes und aus den Bußreden des jungen Jesaja müssen die Lage verdeutlichen. Das große Geschichtswerk klingt in einem privaten Zwiegespräch des Patriarchen mit Johannes von Dara aus (Mi. XII, 21), in dem er in erschütternder Weise schildert, wie ernst er die Sorgenlast seiner Kirche und die Fürbitte für sie nimmt. Die allgemeinen Zeichen innerer Zerrüttung und äußerer Bedrängnis machen ihm klar, daß die Zeit abgekürzt ist. So gibt es für ihn persönlich nur noch die eine Lösung: das Sterben. Doch bleibt ihm der eine Trost, daß solch ein Schicksal das Anzeichen echter Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu sei (Joh. 15, 20; 2. Tim. 3, 13).

Am 22. August 845 stirbt der Patriarch und wird in seinem Heimatkloster Kenneārin beigesetzt.

Das Geschichtswerk, das 3 Jahre vor seinem Tode abschließt, führt uns nicht nur eine weltgeschichtliche Epoche vor Augen, über deren Verlauf wir im übrigen mangelhaft genug unterrichtet sind, es ist vor allem auch das Denkmal, das der große Kirchenführer sich selbst in der ihm würdigen Form gesetzt hat. Dabei dürfen die gewaltigen Mollakkorde am Schluß seiner Darstellung unsere Einsicht in den positiven Gehalt seiner historischen und kirchlichen Leistung nicht trüben; sie vermitteln uns nur die Erkenntnis, wie illusionslos er selbst sein Werk ansah und

wie schließlich alles politische Schaffen einem tragischen Ausgang zustrebt.

J. N. P. Land nennt in seiner Monographie über Johannes von Ephesus diesen einmal den syrischen Herodot. Mit besserem Recht könnte man, sofern solch Vergleichen überhaupt einen Sinn hat, unseren Patriarchen den syrischen Thukydides nennen. Er häuft nicht nach Belieben die Materialien der Vergangenheit, sondern er meistert das Ergebnis seiner Forschungen zur historia um[1]), zum klaren Geschichtsbild, das ihm zum politischen Vermächtnia wird. Dort, wo er die Probleme seiner Zeit aufkeimen sieht, beim endgültigen Zusammenbruch der griechischen und persischen Vorherrschaft über Vorderasien, setzt er ein, beschreibt den Auseinanderfall der byzantinischen und arabiachen Welt und sieht zwischen diesen beiden Fronten seine monophysitische Kirche sich den Weg bahnen als christliches Patriarchat im Osten schlechthin unter die Hoheit des islamischen Kalifats.

Daß er diesen Weg energisch und unter Wahrung aller christlichen Würde weiter zu verfolgen habe, ist ihm von seiner Geschichtsbetrachtung her über jeden Zweifel erhaben. Voraussetzung dafür ist ihm seinerseits die Geschlossenheit seiner Kirche, die er mit aller Härte durchführt; auf der anderen Seite hält er sich an den, der die Macht hat. Rebellentum und unwürdige Träger des Kalifats lehnt er ab.

Ob für diese Neuorientierung zum Kalifat hin das nestorianische Katholikat in Bagdad vorbildlich war, das hierin bewußt Traditionen der Perserzeit verfolgte, kann man nur fragen. Die nestorianische Kirche atand, wie wir aus dem *Liber Turris* eindeutig ersehen, unter Staatshoheit; die Lebensgeschichte des großen Katholikos Timotheus I., der ein Menschenalter vor unserem Patriarchen die Geschicke der Nestorianerkirche bestimmte, weiß von einem sehr engen Verhältnis zwiachen Staats- und Kirchenführung. Die Nestorianer, repräsentiert durch ihre Ärzte, waren die Vermittler der hellenischen Bildung an die aufblühende ialamische Kultur.

[1]) Ed. Schwartz, Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 58 und 70.

'Abdallāh b. Ismā'īl al Hāschimī, auch ein Zeitgenosse des Kalifen al-Ma'mūn, erklärt in einem Brief an den Nestorianer al-Kindī die nestorianischen Christen als dem mohammedanischen Bekenntnia verwandt, während er die Jakobiten für nichtsnutzig und der Wahrheit fern hält[1]). Tatsäcblich bedauert unser Patriarch bei den Nestorianern wesentlich nur ihre Ahtrennung vom alten Gesamtpatriarchat des Ostens, zu ihrer Lehrmeinung und zu ihrer Kirchenverfassung nimmt er kaum direkt Stellung. So möchten wir vermuten, daß er zum Hof und zur Staatsregierung dasselbe Verhältnis zu finden sucht, welches das nestorianische Katholikat von Anfang an anscheinend schon besaß.

Das Ziel, unter arahische Staatshoheit zu kommen, ist wahrscheinlich schon am Ende des 7. Jahrhunderts von seinen Vorgängern erreicht worden. Die Ahweichungen von diesem Wege, daß einerseits ein Patriarch nicht mehr Kirchenfürst sondern islamischer Spitzel sein will, daß andererseits ein Patriarch auf die staatliche Anerkennung überhaupt verzichtet, haben wir kennen gelernt. Er selbst läßt sich in seiner Amtsführung vom Kalifat nicht nur bestätigen, sondern auch unterstützen. Mit den Trägern der Staatsgewalt sucht er darüber hinaus in ein persönliches Vertrauensverhätlnis zu kommen, vielleicht auch auf Kosten kirchlicher Rechts, die er nicht eifrig genug wahrnimmt. Auf diese Weise wird er Staatskommissar für Kirchenfragen über den Bereich seiner Diözese hinaus. Aber wir möchten vermuten, daß sein eigentliches Ziel weitergesteckt war. Er will nicht nur die zu Anfang der Ahbasidenherrschaft recht fatale Staatshoheit über die Kirche zu deren Gunsten wenden; im Grunde strebt er wohl danach, sein Patriarchat im Kalifenreich Reichskirche werden zu lassen. Das Drängen zum Hof und zur Staatsgewalt ist doch zu auffallend. Die Lage der Kirche war allzu zersplittert und gefährdet, um nicht die mächtige, räumliche und staatsrechtliche Sicherung wieder anzustreben, die einst das Reich

[1]) L. Rost, Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern, ZNW. 1928, S. 103ff.

wie schließlich alles politische Schaffen einem tragischen Ausgang zustrebt.

J. N. P. Land nennt in seiner Monographie über Johannes von Ephesus diesen einmal den syrischen Herodot. Mit besserem Recht könnte man, sofern solch Vergleichen überhaupt einen Sinn hat, unseren Patriarchen den syrischen Thukydides nennen. Er häuft nicht nach Belieben die Materialien der Vergangenheit, sondern er meistert das Ergebnis seiner Forschungen zur historia um[1]), zum klaren Geschichtsbild, das ihm zum politischen Vermächtnis wird. Dort, wo er die Probleme seiner Zeit aufkeimen sieht, beim endgültigen Zusammenbruch der griechischen und persischen Vorherrschaft über Vorderasien, setzt er ein, beschreibt den Auseinanderfall der byzantinischen und arabischen Welt und sieht zwischen diesen beiden Fronten seine monophysitische Kirche sich den Weg bahnen als christliches Patriarchat im Osten schlechthin unter die Hoheit des islamischen Kalifats.

Daß er diesen Weg energisch und unter Wahrung aller christlichen Würde weiter zu verfolgen habe, ist ihm von seiner Geschichtsbetrachtung her über jeden Zweifel erhaben. Voraussetzung dafür ist ihm seinerseits die Geschlossenheit seiner Kirche, die er mit aller Härte durchführt; auf der anderen Seite hält er sich an den, der die Macht hat. Rebellentum und unwürdige Träger des Kalifats lehnt er ab.

Ob für diese Neuorientierung zum Kalifat hin das nestorianische Katholikat in Bagdad vorbildlich war, das hierin bewußt Traditionen der Perserzeit verfolgte, kann man nur fragen. Die nestorianische Kirche stand, wie wir aus dem *Liber Turris* eindeutig ersehen, unter Staatshoheit; die Lebensgeschichte des großen Katholikos Timotheus I., der ein Menschenalter vor unserem Patriarchen die Geschicke der Nestorianerkirche bestimmte, weiß von einem sehr engen Verhältnis zwischen Staats- und Kirchenführung. Die Nestorianer, repräsentiert durch ihre Ärzte, waren die Vermittler der hellenisohen Bildung an die aufblühende islamische Kultur.

[1]) Ed. Schwartz, Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 58 und 70.

ʿAbdallāh h. Ismāʿīl al Hāschimī, auch ein Zeitgenosse des Kalifen al-Maʾmūn, erklärt in einem Brief an den Nestorianer al-Kindī die nestorianischen Christen als dem mohammedanischen Bekenntnis verwandt, während er die Jakobiten für nichtsnutzig und der Wahrheit fern hält[1]). Tatsächlich bedauert unser Patriarch bei den Nestorianern wesentlich nur ihre Abtrennung vom alten Gesamtpatriarchat des Ostens, zu ihrer Lehrmeinung und zu ihrer Kirchenverfassung nimmt er kaum direkt Stellung. So möchten wir vermuten, daß er zum Hof und zur Staateregierung dasselbe Verhältnis zu finden sucht, welches das nestorianische Katholikat von Anfang an anscheinend schon besaß.

Das Ziel, unter arabische Staatshoheit zu kommen, ist wahrscheinlich schon am Ende des 7. Jahrhunderts von seinen Vorgängern erreicht worden. Die Abweichungen von diesem Wege, daß einerseits ein Patriarch nicht mehr Kirchenfürst sondern islamischer Spitzel sein will, daß andererseits ein Patriarch auf die staatliche Anerkennung überhaupt verzichtet, haben wir kennen gelernt. Er selbst läßt sich in seiner Amtsführung vom Kalifat nicht nur bestätigen, sondern auch unterstützen. Mit den Trägern der Staatsgewalt sucht er darüber hinaus in ein persönliches Vertrauensverhätlnis zu kommen, vielleicht auch auf Kosten kirchlicher Rechte, die er nicht eifrig genug wahrnimmt. Auf diese Weise wird er Staatskommissar für Kirchenfragen über den Bereich seiner Diözese hinaus. Aber wir möchten vermuten, daß sein eigentliches Ziel weitergesteckt war. Er will nicht nur die zu Anfang der Abbasidenherrschaft recht fatale Staatshoheit über die Kirche zu deren Gunsten wenden; im Grunde strebt er wohl danach, sein Patriarchat im Kalifenreich Reichskirche werden zu lassen. Das Drängen zum Hof und zur Staatsgewalt ist doch zu auffallend. Die Lage der Kirche war allzu zersplittert und gefährdet, um nicht die mächtige, räumliche und staatsrechtliche Sicherung wieder anzustreben, die einst das Reich

[1]) L. Rost, Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern, ZNW. 1928, S. 103ff.

des Konstantin und Theodosius gewährt hatte. Gegenüber jenen Sicherungen mußten die erhaltenden Momente: asketische Zucht der Kleriker, täglicher Vollzug der Messe in der Gemeinde und christologische Eigentradition als nicht ausreichend erscheinen; sie konnten vielleicht konservieren, aber man konnte auf ihnen nicht weiterbauen. Der Übertritt mancher Prominenten zum Islam, den die Kirche nicht direkt bekämpfen mochte, war Warnung genug; das Echo dieses Verhaltens in den breiten Massen dürfen wir nicht unterschätzen. Ihrer theologischen und administrativen Schwierigkeiten wurde die Kirche dagegen aus eigenen Kräften nicht Herr.

Wie nahe Dionysius diesem Ziele gekommen ist, lehrt seine eigene Darstellung.

Bei diesem Streben trägt ihn das hohe Bewußtsein von der Aufgabe der Kirche und von seinem Amt. In dem großen Gespräch, das er 828 mit dem Kalifen al-Ma'mūn führen darf, entwickelt er seine Ideen von der Bedeutung des christlichen Patriarchats.

Als unser Glaube zuerst in die Welt kam durch die Lehre Christi, der uns von der Verehrung der Götzen erlöste, da rief er, nachdem er sein Werk vollendet hatte und zum Himmel aufsteigen wollte, seine Jünger und befahl ihnen, den Glauben an Ihn zu verkündigen. Durch Zeichen und Wunder zogen die Jünger beinahe alle Menschen zu diesem Bekenntnis[1]). Als sie aber merkten, daß sie sterblich waren, hielten sie es für gut, das Vorsteheramt über die Unterwiesenen vor ihrem Tode anderen zu geben. Sie teilten die Ökumene in vier Teile und setzten über jeden von ihnen ein Haupt und nannten ihn Patriarchen und be stimmten ihre Sitze in den größten Städten: in Rom, in Alexandria, in Konstantinopel und in Antiochia. Diese

[1]) So stellen es schon die alten Missionslegenden über Addai und Mari dar. Die Heilungswunder sollen den unbegreiflich großen Missionserfolg erklären. Die westliche Kirche stellt dagegen von Anfang an die Ausbreitung durch Wort und Schrift heraus.

setzten Bischöfe ein und über je zehn von ihnen bevoll·
mächtigten sie einen und nannten ihn Metropolit und gaben
ihm Vollmacht, wenn einer von den ihnen unterstehenden
Bischöfen gestorben war, an seiner Stelle einen anderen
einzusetzen. Den Bischöfen gaben sie Vollmacht, Presbyter,
Diakone und andere Ordnungen unter ihnen aufzustellen.
Darum erstreckt sich die Vollmacht des Patrisrchen auf
Bischöfe, Presbyter und Diakone, und niemand von denen,
die dem Patriarchen unterstellt sind, darf wider ihn auf-
treten noch einen von seinen Befehlen aufheben oder mit
ihm über irgendeinen Vorgang rechten, ausgenommen, was
er in Glaubenssachen fehlt und sündigt. Dann aber ver-
sammeln sich jene drei Patriarchen und rechten mit ihm.

Dies Gesetz hat his heute Gültigkeit, und keiner der
Könige seit der Zeit Christi bis heute änderte unseren
Brauch. Besonders aber die arahischen Könige und deine
entschlafenen Väter bestätigten uns unsere Autorität und
gsben uns auch ein Patent. Und auch du gabst es mir
ebenfalls im Anfang deines Königtums, da du mit Gerechtig-
keit regierst (Mi. XII, 14).

Die Unhaltharkeit der Geschichtskonstruktion bedarf keiner
Erörterung. Wichtig ist zunächst dies, daß der Patriarch den
Kslifen bei dem Grundgesetz moslemischer Kultur, bei der
Frsge der Sukzession, zu packen weiß. Indem er sein Amt
unter ihr Gesetz stellt, muß er die Rechtlichkeit des Herr-
schers für sich hsben. Aber noch entscheidender ist, daß er
die große kirchliche Patriarchstsordnung als apostolische
Stiftung betrachtet und ohne sie weder kirchliche Aushreitung
noch kirchlichen Bestand denken kann. Der Beweis für das
Christentum ist im Orient immer mit den beiden Motiven:
Beseitigung des Götzendienstes und Wundertaten ohne Zahl
geführt worden. Das erste hat der Islam direkt sufgenom-
men, das zweite in gewandelter Form[1]); und Dionysius be-
nutzt geschickt diese gemeinsame Grundlage. Aber er fügt

[1]) Die Offenbarung des Koran an den Propheten in (Schrift)-
zeichen.

nun, wie aus seinen mannigfachen Äußerungen deutlich hervorgeht, noch ein drittes hinzu, das der Reichsordnung. Die Kirche ist der Inhaber der Ökumene und verwaltet ihre vier Teile. Schwerlich ist dies kirchenregimentliche Denken von seinen bedeutenden Zeitgenossen auf dem römischen Stuhl zu ihm gedrungen. Es wird altes „Reichs"erbe sein. Hier liegt Gleichzeitigkeit der Idee vor, die im Westen einige Jahrzehnte später in den pseudoisidorischen Dekretalien und der Regierung Nikolaus I. ihren ersten mittelalterlichen Ausdruck fand, während sie im Osten durch Dionysius nur formuliert wird, im übrigen aber zum Scheitern verurteilt ist. Auch für diesen Papst des Ostens ist Kirchenordnung und Kirchenrecht apostolischen, fast göttlichen Ursprungs. Von einem Vertrauen auf die Kraft des bloßen Wortes würde er nicht viel halten; umgekehrt würde er aber empfehlen, kraft des Kirchenrechtes die Ausbreitung des Evangeliums und seine Sicherstellung vorzunehmen. Daß er sich unter Übergehung seines chalkedonensischen Konkurrenten als den Patriarchen des Ostens schlechthin betrachtet, ist eine Beobachtung, die wir hier erneuen. Er selbst wird nicht fern von der Verwirklichung dieses Anspruches gewesen sein.

Gegenüber dieser Theologisierung der Kirchenpolitik tritt nach unseren Quellen die Theologie des Glaubens stark zurück. Und es will scheinen, daß nicht nur die Ungunst der Überlieferung daran schuld sei. So markant die Persönlichkeit hervortritt, so erfolgreich der Kirchenfürst wirkt, so interessant und klug im Rahmen der gegebenen Formen sein Geschichtswerk ist, — weder seine Frömmigkeit noch seine Predigttätigkeit, weder sein persönliches Bekenntnis noch seine Dogmatik treten irgendwo deutlich hervor. Daß er gute theologische Kultur zu schätzen wußte, zeigt sein Urteil über die Lage der koptischen Kirche; daß er selbst mitten in ihr stand, lehren seine Fähigkeiten als Historiker und als Kirchenführer. Aber das Glaubensbekenntnis, das er nach kaum zu bezweifelnder Überlieferung, etwa nach Abschluß seines Geschichtswerkes, dem jungen Kollegen in Alexandria

zustellt, trägt keine charakteristischen Züge[1]). Wie er in seiner Geschichtsschreibung und in seiner Amtsführung für eine Überbrückung dogmatischer Gegensätze und wider eine Überspitzung von Lehrmeinungen aufgetreten ist, so hält er es auch hier. Das Symbol ist ein Stück griechischer Tradition. Sicher ist es ihm Regel, Riegel und Richtschnur gewesen; aber die Quelle seiner Kraft liegt in dem Bewußtsein patriarchaler Sukzession und im eisernen Willen zum Ausgleich mit dem Kalifat.

---

[1]) S. u. Beilage II. Das Bekenntnis hält sich bewußt an die severianische Form des Monophysitismus und polemisiert gegen den Doketismus eines Julian von Halikarnaß, der sonst (etwa im Liber Heraclidis) als Manichäismus bekämpft wird. Der andere Gegner ist natürlich Nestorius. Auch auf Eutyches wird Bezug genommen, und auch auf neuere Häresien wie die des Maximus Konfessor, ohne daß sein Name genannt wird; er gehört nicht mehr zu den klassischen Ketzern.



Abschluß

Das mit so viel Mühe und Umsicht aufgeführte Gebäude des Patriarchen hat nicht standgehalten. Die Streitigkeiten unter den Bischöfen und namentlich die Rivalitäten zwischen dem Osten und Westen nehmen kein Ende. Es ist bezeichnend, daß wir späterhin von Tagritensergemeinden in Syrien[1], in Kallinikos und Damaskus (passim) lesen. Der landsmannschaftliche Verband und die damit verknüpfte Kirchenpolitik erweisen sich stärker als die Gemeinschaft des gleichen Glaubens. Der Staat der Abbasiden gerät unter den Nachfolgern al-Ma'mūns unter türkische Vormundschaft; er kann im Innern keine Ordnung mehr halten, und darunter leiden auch die Kirchen, die seiner Ordnungskraft vertrauten. Das sind die dunklen Wolken, deren unabwendbares Heraufsteigen der Patriarch im Schlußwort seiner Schrift beobachtet. Die Rhomäer gewinnen wieder die Oberhand, und in ihren Schutz muß sich die jakobitische Kirche zurückbegeben, um immer wieder betrogen zu werden. Rund 125 Jahre nach Dionysius verlegt sein Nachfolger Johannes der Mattenmann[2]) den Patriarchensitz aus dem Kalifat ins Rhomäerreich nach Melitene; Michael und der anonyme Chronist[3]) haben uns darüber eine gleichlautende Betrachtung hinterlassen, die im Stil des Dionysius die ganze Patriarchatsgeschichte noch einmal überprüft. Wer der Verfasser dieser Darstellung ist, wissen wir nicht; wir vermuten, daß das Patriarchat durch seine großen Inhaber sich eine Art der Reflexion hatte zueignen lassen, die nun auch weiterhin unabhängig von den zufälligen Verfassern gehandhabt wurde.

[1]) *BHE. II col. 207.*
[2]) *Das righteh s. PS II 2728, Nöldeke, Syr. Gr. § 224*. (Br.)*
[3]) *Mi. XIII, 4. Ch. 1234 II 281, 11ff.*

Mi

Während nämlich die Patriarchen, die nacheinander in unserer rechtgläubigen Kirche aufstanden, zur Zeit der Araberherrschaft in Syrien in Antiochia, Ḥarrān, Kallinikos und Edessa residierten, wurde dem Kaiser Nikephorus, als wieder die Griechen über Syrien herrschten, von seinen Ratgebern empfohlen, da er Melitene wie auch Hanzit zerstört und wüste sah, ihm an der Besiedlung lag, und die Rhomäer aus Furcht vor den Arabern keinen festen Fuß faßten, Syrer aus arabischen Landstrichen zu rufen, die den Verkehr und den Aufenthalt bei beiden Völkern und unter beiden Herrschaften gewohnt waren. Darum ließ der Kaiser den Herrn Patriarchen Johannes kommen, der „der Mattenmann" heißt, und versprach ihm, wenn der Patriarch seine Residenz in diesen Städten hielte und sich nicht wieder unter die Macht der Araber begäbe, daß er dann zwischen ihm und den Chalkedonensern Frieden und einen Vertrag machen würde,

Ch

Während unsere syrischen Patriarchen in den Orten Antiochia, Aleppo, Ḥarrān, Raḳḳah[1]) und Edessa ihren Aufenthalt nahmen, befahl in der Zeit dieses Patriarchen, da die Griechen über die Araber siegten und ihnen die Gegenden am Pontus abnahmen, darunter die Orte Melitene, Hanzit, Klaudia und Kallisura, der griechische Kaiser Nikephorus dem Patriarchen Johannes, nicht weiter in den oben erwähnten Orten zu bleiben, in denen die Patriarchen vor ihm gesiedelt hatten, sondern zu den Landstrichen zu kommen, die die Griechen eingenommen hatten, vielmehr auch die Leute seines Bekenntnisses anzuhalten und zu ermahnen, in diesen Gegenden zu wohnen, die er neuerdings von den Arabern genommen hatte. Und er versprach dem Patriarchen, ihn besonders zu ehren.

[1]) = Kallinikos.

daß sie unser Volk nicht mehr bedrückten. Als nun der Patriarch das Siegel des Kaisers über diese Versicherungen empfing, kam er willig und wohnte in diesem Landstrich aus zwei Gründen: erstens, um vom chalkedonensichen Patriarchen in Antiochia loszukommen, welcher, seit die Rhomäer in Syrien herrschten, immer mehr die Kirchen und die Bischöfe unseres Volkes bedrückte, und zweitens, weil er meinte, daß der Kaiser seine Schwüre halten würde.

Aber die Rhomäer erfüllen ihre Versprechungen nicht. Schon 60 Jahre später möchte der dem jakobitischen Patriarchen Johannes bar Abdun wohlgesinnte Gouverneur von Melitene diesem die Flucht ins moslemische Amid empfehlen (Mi. XIII, 6); Dionysius IV. ergeht es nicht besser (Mi. XIII, 7) und Johannes X. residiert wieder in Ḥarrān, Maipherkat und Amid

> wegen der Treulosigkeit der Griechen,

um 1072 auch dort zu sterben (Mi. XV, 3). Der stolze Bau der jakobitischen Kirche, den Dionysius zu krönen gedachte, ist zerschellt; sie irrt heimatlos zwischen chalkedonensischem Kaisertum und moslemischem Kalifat hin und her. Kreuzfahrer und Mongolen werden das ihre tun, diese Bedrängnis nicht zu erleichtern.

Das Werk des Historikers dagegen ist bis auf unsere Zeit gekommen. Es will und kann nur Berichterstattung, nicht einheitliche Geschichtsschau sein, zudem läßt es sich aus der verworrenen Überlieferung nur erahnen, aber nicht wiederherstellen. Trotzdem erweist es an uns seine Kraft.

Das mag einmal daran liegen, daß es politisch und kirchlich geschlossene Perioden umfaßt. Es reicht von der Erschütterung des justinianischen Reiches bis zum Zusammenbruch der Abbasiden, und es führt die Geschichte der jakobitischen Kirche von ihrer endgültigen Ablösung vom Griechentum bis zu ihrer Eingliederung in das Kalifat. Diese Einheit von Geschichtsepoche und Darstellung kann ihren Eindruck nicht verfehlen, zumal sie sich ungesucht ergeben hat.

Aber dazu tritt noch ein bedeutenderes Moment. Wie dem Patriarchen die Geschichte, die er beschrieb, zur Lehrmeisterin für seine Amtsführung geworden ist, so stehen auch wir vor seiner Darstellung als Lernende. Doch wir sind seine Schüler im gegensätzlichen Sinn. Er fand eine Kirche vor, die sich von der rhomäischen Staatsomnipotenz gelöst hatte, um unter eine politische Macht zu gelangen, die nicht antichristlich war (im Gegenteil: sie deutete die Christuslehre nur entsprechend ihrer Weltanschauung um und ordnete sie ihrem Machtwillen ein), wohl aber kirchenfremd. In dieser Lage suchte er, der Wegweisung seiner Geschichte folgend, sie auf dreifache Weise sicher zu stellen. 1. Sie soll von der Tradition des Patriarchats Antiochia leben (und nicht, wie wir meinen möchten, von der so teuer errungenen und behaupteten Christologie). 2. Sie soll versuchen, mit den Krücken der moslemischen Staatsgewalt voranzukommen (und sich also nicht durch ihr eigenes Schicksal unter der byzantinischen Herrschaft warnen lassen). 3. Sie entwickelt das Dogma nicht zu einer klaren gegenwärtigen Erkenntnis gegenüber der Lehre des Islam, sondern sie repristiniert (und verwäscht) die alten Formeln, die nur durch das Spiel der theologischen Schule eine gewisse Wandlung erfahren.

So bleibt sein Werk eine Warnung vor dem Vertrauen auf taktische Erfolge in der Begegnung mit den Machthabern, eine Warnung ferner vor dem Vertrauen auf das eigene kirchenpolitische Schwergewicht und eben dadurch ein eindringlicher Hinweis auf den eigentlichen Schatz der Kirche.



Beilage I.

Übersicht über die erhaltenen Dionysiustexte (vgl. S. 25)

Zu den Editionen vgl. S. 14ff. Die Inhaltsangabe steht dort, wo das Zeugnis für die Echtheit eindeutig vorliegt. Ist die Echtheit nur indirekt erschlossen, so sind Klammern gesetzt. Die Parallelen sind ohne Inhaltsangabe, nur nach den Fundorten notiert.

Michael syrischer Text und Buch, Kapitel	Bar Hebräus S(yriacum) und E(cclesiasticum)	Chronik ad ann. 1234	Varia
S. 378 X, 20 Vorrede zum Werk			
S. 78/9 X, 21			
S. 379/82 X, 21	E col. 253—257	II 257, 23—258, 7 Petrus Kallinikus	
S. 382/5 X, 22 Brief des Patriarchen Petrus	E col. 258	II 259, 3—19	cod. Vat. syr. 144 fol. 89 Abfall des Probus
(S. 390/1 X, 25) Der General Resafa	S S. 93/4	I 221, 19—224, 11	
(S. 408/9 XI, 3) Johannes Resafa	S S. 96	I 231. 13—16	
S. 418/21 XI, 7 Severus von Samosata			
(S. 433/5 XI, 12) Die Häresie des Maximus			

Michael syrischer Text und Buch, Kapitel	Bar Hebräus S(yriacum) und E(cclesiasticum)	Chronik ad ann. 1234	Varia
S. 447/9 XI, 17 Athanasius b. Gumaje	S S. 112/3 Athanasius b. Gumaje	I 294. 13—295. 29	
S. 452/5 XI, 18 Gründung Konstantinopels		I 142, 23—145, 6	
S. 462/3 XI, 21 Wahlbetrug des Athanasius Sandel.	E col. 305/7 Wahlbetrug des Athanasius Sandel.	I 313, 11—15	
			Hier (a. 1066 Gr.) beginnt das Parallelexzerpt der Chr. fragm. ad ann. 813
S. 473/5 XI, 22 Weltl. und kirchl. Nachrichten aus der Zeit Mansurs	E col. 313. 319		Elias von Nisibis S. 175ff. Weltl. u. kirchl. Nachrichten aus der Zeit Mansurs
S. 484 XII, 3	S S. 129/30 Vereitelter Angriff der Araber auf Sizilien		
S. 485 XII, 4 Um den Schatz von Resafa	S S. 130 Um den Schatz von Resafa		
S. 500 XII, 9 Gespräch mit dem Rebellen Othman			Hier endet (a. 1123 Gr.) das Parallelexzerpt der Chr. fragm. ad ann. 813
S. 499 XII, 9 Belagerung von Edessa	S S. 138f. Belagerung von Edessa		

Michael syrischer Text und Buch, Kapitel	Bar Hebräus S(yriacum) und E(cclesiasticum)	Chronik ad ann. 1234	Varia
(S. 502 XII, 9) Dionysius als Adressat			
S. 503/5 XII, 10 Wahlbericht	E col. 351 Auszug aus dem Wahlbericht		
S. 505/7 XII, 11 Streit mit Bischöfen	E col. 353/5		
S. 506 XII, 12 Ein großer Fisch vgl. S. 529 XII, 18		II 19, 17—20, 2 Ein großer Fisch	
S. 506/13 XII, 12 Verhandlungen mit Abdallah	E col. 355f.	II 266, 29—270, 24 Verhandlungen mit Abdallah	
S. 513/6 XII, 13 1. Reise nach Ägypten	E col 359—63 Einiges aus der 1. Reise. Kritik an Dionysius	II 17, 3—16, 19 Einiges aus der 1. Reise	
S. 517/20 XII, 14 Verhandlungen mit Ma'mūn	E col. 363—371 Auszug aus den Verhandlungen mit Ma'mūn		
S. 520/2 XII, 5 Vorgänge am byz. Hof	S S. 141 und 143f.		
(S. 520/2 XII, 15) Bischofsfragen im Osten	E col. 71f.		
S. 523 XII, 16 Begegnung zwischen Ma'mun und Dionysius		I 112, 21—114, 9	
S. 522/4 XII, 16 Bedeutung des Namens Syrien			
S. 522/7 XII, 16 u. 17 2. Aufenthalt in Ägypten	E col. 373—381 Einzelnes aus dem 2. Aufenthalt in Ägypten	II 267, 16—266, 28 II 16, 20— 19, 14 II 20, 2 — 21, 11 Einzelne Abschnitte aus dem Bericht	
S. 528/30 XII, 18 Reise nach Bagdad	E col. 381	II 272, 24	
S. 530ff. XII, 19 Kämpfe unter Abu Isḥāḳ	S S. 148f.		
S. 530/4 XII, 19 Der Nubierprinz	S S. 148 Notiz zum Nubierprinz E col. 381/3	II 33, 9—13 II 272, 26—274, 14	
S. 538/43 XII, 21 Eine Fülle von Unglücksfällen	S S. 152		
S. 539/43 XII, 21 Abschluß der Chronik	E 383f. Exzerpt aus dem Abschluß der Chronik	II 36, 9—39, 5	

Von S. 509 XII. 10 ab scheint ein zusammenhängender Bericht vorzuliegen, dessen einzelne Stücke aber nicht jeweils den Namen Dionysius tragen und darum auch nicht insgesamt hier aufgeführt sind.

Beilage II.

Das arabisch überlieferte Bekenntnis des Dionysius von Tellmahre [1])

(Na'um-Ephrem-Isidor), die köstliche Perle in der Kirchengeschichte Kairo 1923, Bd. II, S. 225—228.

S. 134 Z. 1 Von Dionysius gibt es einen Synodalbrief im Buch der Väterbekenntnisse, den er an den 53. alexandrinischen Papst Cha'il II. sandte. Und dies ist sein Text:

Wir glauben an den einigen Gott, den Vater, den Schöpfer des Alls, und an den einigen Herrn Jesus den Christus, geboren von dem Wesen des Vaters vor der Welt, der am Ende der Tage Fleisch wurde und Mensch wurde vom hl. Geist und von der Jungfrau Maria. Z. 5 Und wir glauben an den hl. Geist, der mit dem Vater und dem Sohne gleich ewig ist.

Wir kennen nur einen einigen Sohn vor seiner Fleischwerdung und nach seiner Fleischwerdung, wie es der Patriarch Severus in einer seiner Reden aussprach: Er hat das Fleisch nicht mit sich vom pg. 226 Himmel gebracht oder || anders woher, er hat es nicht (nur) zu einem Scheinbild gemacht oder es gegen einen andern festen Leib getauscht, sondern er wurde Fleisch in Wahrheit ohne Wandlung.

Z. 10 Der zum Mensch werdende Gott war Logos ohne materielles [2]) Fleisch und nahm einen Leib an von der hl. Maria, der unserem menschlichen Wesen [3]) entsprach, das aus einer vernünftigen, denkenden Seele besteht, und machte es mit sich eins im Hypostatischen [4]) und durch die reine Natur der Jungfrau. Was jeden Verstand und jede Sprache übertrifft entsprechend dem Geheimnis, Z. 15 welches ihr in Ihm der gewaltige Gabriel verkündigte, was kein Mensch verstehen kann. Was er ihm allein anvertraute, als er zur Jungfrau sprach: „Freue dich, du Gnadenvolle, der Herr ist mit dir“ [5]), siehe, mit dir wird in seiner Gottheit sein, der von dir

---

1) Vgl. S. 21 f. 2) هيولى ὑλικός. 3) جوهر Äquival. f. οὐσία. 4) قنومية aus dem Syr. ܩܢܘܡܐ. 5) Luk. 1, 28, merkwürdige Ähnlichkeit mit dem „gratia plena“ der Vulg.

Mensch wird! Und dadurch wurde er uns gleich in allen Dingen allein ohne Sünde [1]) und vor allen Dingen durch Wissen und wurde bei uns ein Einiger in der Ökonomie [2]), bis er das Menschengeschlecht Z. 20 von dem ersten Fluch befreite. Und so sagen wir, daß die Jungfrau Maria Gottesgebärerin [3]) ist, weil sie für uns einen fleischgewordenen Gott empfangen und geboren hat, den wir als einigen aus zweien, der Gottheit und der Menschheit, wissen. Welcher der Immanuel ist, der einige Sohn und der Herr und der Christus und die eine Hypostase und die Gestalt und die eine Natur, welcher ist der fleischgewordene Logos [4]). — Also sprechen wir.

Und wir reden nicht von Mischung und Vermengung [5]) noch von Z. 25 Trennung [6]) in irgend einer Weise [7]) nach der Einigung. Und wir stimmen nicht zu und nehmen nicht an, die da sprechen, daß das Geheimnis der Fleischwerdung aus der Geschlechtsgemeinschaft [8]) entstand. Sondern wir verfluchen jeden, der diese Meinung ausspricht. Denn die Erschaffung unseres Fleisches geschieht aus Feuchtem und Zartem. Was aber die Fleischwerdung Gottes ohne Leibliches betrifft, so geschieht sie rein aus seinem Willen, was nicht durch Mischung oder Vermengung sein kann, weil seine göttliche Existenz über die fleischlichen Stoffe erhaben ist. Wir ver- Z. 30 werfen die, die an diesen Torheiten kauen und diese Gedanken denken samt denen, welche von zwei Naturen nach der unbegreiflichen Einigung [9]) reden, und samt || denen, welche sagen, pg. 227 daß der einige Jesus Christus zwei Söhne in zwei Wirkungen und Willen [10]) ist. Wir aber bekennen an ihm, daß er im Göttlichen dem Z. 35 Wesen des Vaters gleich [11]) ist und im Menschlichen uns gleich. Und die Einigung, in der er geeint wurde, nennen wir weder Mischung noch Vermengung und wir vermeiden den Ausdruck Trennung nach der Einigung und verwerfen den, der spricht, daß das Fleisch Christi (nur) ein Schein [12]) war oder ohne vernünftige Seele. Das sei ferne, daß es also wäre, sonst wäre unsere Errettung Wahn ohne Wahrheit!

Denn wenn der Höchste nur zum Schein unter uns hätte sein Z. 40 dürfen und nicht unser Fleisch angenommen hätte, so hätte sein Werk nicht das Werk eines Mannes übertroffen, der mit seiner Miene spielt. Wenn er aber, wie es wirklich geschah, vom Samen Abrahams

---

1) Hebr. 4, 15. 2) تدبير Äquiv. f. ܡܕܒܪܢܘܬܐ οἰκονομία dispensatio. 3) θεοτόκος. 4) Korruption der Formel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. 5) μῖξις καὶ κρᾶσις. 6) διαίρεσις. 7) بوجه من الوجوه. 8) ἐκ συνουσίας. 9) ἕνωσις ἀνέκφραστος. 10) δύο ἐνέργειαι καὶ θελήματα. 11) ὁμοούσιος τῷ πατρί. 12) ἐν δοκήσει.

und der Wurzel Isais und der Hüfte Davids etwas annahm und von
der ewigen Jungfrau Maria Fleisch wurde, wie sollten wir da nicht
bekennen, daß er dies zur Rettung unserer Natur ausführte und den
Ungehorsam Adams ausstrich durch sein Kreuz, sein Leiden und
seinen Tod, den er an seinem Fleisch ertrug, leidensunfähig in seiner
Gottheit, leidensfähig[1]) in seiner Menschheit, und zwar als einer
Z. 45 mit seinem Fleisch. Denn der Logos Gottes als einer aus der hl.
Trinität ist der einige Sohn und der Herr und der einige Christus,
der um unsretwillen Mensch wurde, gekreuzigt wurde, begraben
wurde und auferstand von den Toten und aufstieg zum Himmel
und wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten
nach der Überlieferung der Väter. Und dieser ist der einige,
welcher die Wunder in seiner Gottheit tat und welcher die Leiden
in seiner Menschheit auf sich nahm, und er ist es, welcher das
Z. 50 Göttliche kraft seines göttlichen Seins verkündete und das Gegen-
teil davon sprach kraft der Ökonomie und seinem Werk. Das soll
uns nicht veranlassen, ihn in zwei Naturen und zwei Wirkungen
zu teilen, wie ihn einige in zwei teilen. Denn, wenn er nicht Mensch
geworden wäre, wozu sprach er dann die Sprache von uns, die
wir Mensch sind, und was litt er dann um unsretwillen? Als er
aber in seiner Demut die Natur eines Knechtes anlegte, da sahen
wir, daß er die Sprache des Schwachen sprach und Werke eines
Z. 55 Armen tat, da er arm geworden war, obwohl er reich ist, um
pg. 228 unsretwillen[2]). Wir aber kennen seine Größe || und begnügen uns
in der Grenze, die uns unsere hl. Väter zogen, zu bleiben und ihrer
Spur zu folgen.

Wir sprechen nicht von Veränderung und Wandlung[3]) wie die
Freunde des Eutyches und der doketischen Lehre. Und wir lehnen
es ab, die Ansicht des Nestorius zu vertreten, der einen Menschen
getrennt von Gott verehrte, und derjenigen, welche seiner Ansicht
beistimmen und den Unzerteilbaren zerteilen[4]), oder derjenigen,
Z. 60 welche von zwei Naturen nach der unbegreiflichen Einigung reden,
die jeden Verstand übersteigt, und den einen Einigen mit einem
anderen verknüpfen[5]), wo doch der, der in zwei geteilt wird, nicht
einer in der Hypostase[6]) bleiben kann. Und wir lehnen es ab, die
Gottheit eine Hypostase[7]) zu nennen wie Sabellius. Und wir teilen
die Gottheit nicht in Wesen wie Arius. Auch sprechen wir nicht
von Unterschieden in den Hypostasen wie die Heuchler Valentius
und Paul von Samosata.

---

[1]) *ἀπαθής·παθητός.* [2]) 2. Kor. 8, 9. [3]) *ἀλλοίωσις καὶ τροπή.*
[4]) *τὸν ἀχώριστον χωρίζοντες.* [5]) *συνάπτοντες*, ein bei den Jakobiten
verfehmter Terminus. [6]) *εἰς καθ' ὑπόστασιν.* [7]) *μίαν ὑπόστασιν.*

Es fällt schwer, die Übersetzung ins Griechische zu vermeiden;
die Sprache ist völlig der griechischen Symbolformulierung ent-
nommen. Das bedeutet aber auch, daß der Inhalt ganz innerhalb
der Schule, also etwa des Zweiwillensstreites, bleibt und sich um das
viel dringendere Problem des Islams nicht kümmert. Auch die Be-
schäftigung mit dem Doketismus scheint nicht durch den Islam
nahe gelegt zu sein. Die Disposition ist die übliche: trinitarisch,
christologisch, Anathematismen. Innerhalb der christologischen
Ausführungen bemerkt man mancherlei Wiederholungen und eine
stark antidoketische Haltung, eine eigentliche Gliederung der Ge-
danken scheint aber zu fehlen.

Der *arabische Text* des Symbols, der nun folgt, ist dem orientali-
schen Druck G VIb 500 des „Seminars für Geschichte und Kultur
des Vorderen Orients" der Universität Hamburg entnommen, den
mir der Direktor des Seminare, Prof. Dr. Rudolf Strothmann,
freundlichst für längere Zeit zur Verfügung stellte. Die *Varianten*
stammen aus dem cod. Vat. arab. 101, Paulus ibn Rağa „Buch des
Bekenntnisses der Väter", fol. 265v—268r; Pater Ortiz de Urbina
war so freundlich, mir die Lichtbilder der betr. Seiten zu vermitteln.
cod. 101 fol. 267 enthält freilich Ausführungen über die Trinität mit
Zitaten aus Gregor von Nyssa, Kyrill von Alex. und Platon und
verdrängt damit leider den echten Symboltext. Carl Brockel-
mann, der die Abzüge durchsah und meine Übersetzung grund-
legend überprüfte, schrieb mir dazu: „Daß fol. 267 an falscher Stelle
steht, ist klar, wohin das Blatt gehört, könnte man nur ausmachen,
wenn man die ganze Hds. vor sich hätte. Das Alter dieser Hds. läßt
sich aus der Schrift allein nicht sicher feststellen, da die Paläographie
noch keine sicheren Kriterien bietet. Die regellose Vokalisation, die
Ihnen auffiel, ist eine Eigentümlichkeit aller oder doch der meisten
christlich-arabischen Hdss.; die Schreiber und oft schon die Ver-
fasser beherrschten die arabische Grammatik nicht sicher genug, da
sie im täglichen Leben einen Vulgärdialekt sprachen." Mein lang-
jähriger Mitarbeiter, Herr P. Brunowsky, Sekretär im lettischen
Außenministerium, fertigte mit seiner sauberen Handschrift die
Druckvorlage an.

Die beiden Texte variieren auch abgesehen von der leidigen Blatt-
versetzung sehr stark. Man möchte darum gern auf eine gemein-
same syrische Vorlage zurückschließen, wenn die Identität bestimm-
ter Vokabeln und Wendungen nicht davor warnte. So ist vielleicht
eher an „Zerlesung" durch den kirchenamtlichen Gebrauch zu den-
ken, wobei schwer verständliche Wendungen besonders schlecht weg-
kamen. Es ist auch nicht recht denkbar, daß die Patriarchats-
kollegen anders als arabisch miteinander korrespondierten.

Na'um II, ٢٣٥ cod. Vat. ar. 101 fol. 265 v

ولديوناسيوس رسالة مسجلة فى كتاب اعتراف الآباء ارسلها
الى البابا خاييل ٢ الاسكندرى ال ٥٣ وهذا نصها[1].
نؤمن[2] بالاله[3] الواحد الاب الضابط الكل وبالرب الواحد يسوع
المسيح المولود من جوهر[4] الاب قبل الدهور. و فى آخر الايام
5 تجسد وتأنس من الروح القدس ومن مريم البتول. ونؤمن
بالروح القدس الازلى مع الاب والابن ولا[5] نعرف الا ابناً واحداً
من قبل تجسده ومن بعد تجسده كما قال || البطريرك[6] cod. fol. 266 r
ساويرس فى بعض اقواله[7]. ولم[8] يأت بالجسد معه من السماء Na'um II, ٢٣٦
او من || طريق[9] أخرى ولم [10]يجعله خيالاً او يغيره بجسم كثيف
10 آخر[10] ولكنه[11] تجسد بالحقيقة(!)[12] من غير استحالة. || الاله Na'um: alinea
المتأنس[13] كان كلمة بلا جسد هيولى واتخذ[14] بشراً من مريم
القديسة[15] موافقاً لجوهرنا الناسوتى[16] الذى هو[17] من[18] نفس
[18]عاقلة ناطقة[19] وجعله [20]معه واحداً[20] بالاقنومية وطبع[21] العذراء[22]
المطهر الذى يفوق كل عقل وكل قول حسب[23] السر الذى
15 بشرها به جبرائيل العظيم الذى لا يقدر بشر ان[24] يقف عليه

---

1 وقال القديس ديونوسيوس بطريرك انطاكيه فى رسالته السنوديقن الى القديس انباخائيل بطريرك الاسكندرية   2 و+
اقاويله 7   القديس مارى + 6   وليس 8   جوهرية 4   < 5
يحيله ولا غيره البتة بكثافة (!) جسم او 10-10   جهة 9   و< 8
المقدسة 14   ولبس 16   الـ< 13   حقيق 12   ولكن 11   بخيال
وعقل نفس منطيقية 18-19   < 19   هوذا 17   بالناسوت 16
< 24   بحسب 23   < 22   بطبعها 21   2. 1 20-20   عاقلة

الذى اودعه[1] اياه وحده[2] اذ قال للعذراء[3] (افرحى ايتها
الممتلئة نعمة[4] الرب معك)[5] [6]اذ سيكون معك بلاهوته المتأنس
منك[6] ولذلك صار شبهنا[7] فى كل شىء خلا الخطية فقط وقبل
كل شىء بمعرفة وصار معنا واحداً[8] بالتدبير حتى عتق جنس
البشر من اللعنة الاولى[9] || ولهذا نقول ان العذراء مريم والدة Na'um alinea
20 الله لانها حبلت وولدت لنا الهاً متجسداً عرفناه[10] واحداً || cod. fol. 266 v
من اثنين لاهوت وناسوت. [11]الذى هو[11] عمانوئيل [12]الابن الواحد
والرب والمسيح والاقنوم الواحد والصورة والطبيعة الواحدة الذى
هو كلمة الله المتجسد[13]. هكذا نقول ولسنا نقول بالاختلاط[13]
والامتزاج ولا بالافتراق[14] بوجه[15] من الوجوه من بعد الاتحاد
25 ولا نرضى ولا نقبل من الذين يقولون ان سر التجسد كان من
مباضعة بل[16] نلعن كل من يقول[17] هذا الرأى. لان خلقة[18]
جسدنا [19]تصير من[19] رطوبة وليونة [20]واما تجسد الله الغير جسمانى
فكان من مجرد ارادته الذى لا يمكن ان يكون باختلاط او
امتزاج لترفع كيانه الالهى (على) المادة الجسمانية[20] [21]فنحن نرفض
30

من لاهوتيه + 3   فان + 4   < 5
الاولة 9   وظهر واحدا + 8   < 2   الله + 1
ابنا واحدا وربا واحدا 12-13   بشبهنا 7   < 4-6
مسيحا واحدا. صورة واحدة اقنوما واحدا طبيعة واحدة لله   وهو واحد خاص 11-11   وناسوتيه
بل 15   على وجه 16   با< 14   عرفنا انه 10
نحن وجد تركيبة من شى فيه 19-19   sine art. 18   الكلمة تجسدت
فاما بوحيد الله الغير جسدانى فان له مع فعله معرفة يظنوا 20-20   قوام 19   يرى 17

مع الذين[1] الظنون هذه ويظنون الخرافات بهذه يلوكون الذين
|| ومع[2] يدرك لا الذى الاتحاد بعد من[2] بالطبيعتين يقولون
Na'um II, ١٣٧ وارادتين بفعلين[5] ابنان المسيح يسوع الواحد ان[4] يقولون الذين[4]
35 فأما نحن فنعترف به انه نظير جوهر[6] الاب باللاهوت و[7]نظيرنا
او اختلاط[10] عنه[9] نقول لا به اتحد الذى والاتحاد[8] بالناسوت
cod. fol. 267 incerti originis امتزاج[10] || ونبعد عن القول بالافتراق من بعد الاتحاد ونرفض
من يقول أن جسد المسيح كان خيالاً او كان بلا نفس عاقلة
Na'um alinea فحاشا ان يكون ذلك والا كان خلاصنا وهمًا لا حقيقة || لانه
تعالى اذا كان احتاج ان يتخيل بنا ولم يتخذ بجسدنا ما
40 كان خرج عمله عن عمل متلاعب مرائى. واذا كان كما هو
الحق أخذ من زرع ابرهيم وأصل يسى وصلب داود و تجسد
من مريم البتول البكر فكيف لا نبين أنه دبر ذلك ليعتق طبيعتنا
ويحل معصية آدم بصليبه وآلامه وموته الذى احتمله بجسده
لأنه غير متألم بلاهوته ومتألم بجسده وهو واحد مع جسده.
45 لان كلمة الله الواحد من الثالوث الاقدس هو الابن الواحد
والرب والمسيح الواحد الذى تأنس من أجلنا وصلب وقبر وقام
من الاموات وصعد الى السموات وسوف يأتى ليدين الاحياء

[1-1] انه من خلط او من مزاج يمكن ان يكون فيه الذى جسد له. [2] يفوق [3] sine art. [4-4] نحن نلعن كل من يذكر هذه الخرافات [5] اثنين [6] جوهرية [7] باللاهوتية وهو [8-8] من يقول كل قول بالناسوتية [9] > [10-10] امتزاج ولا اختلاط

والموتى كما نص الابآء. وهذا الواحد هو الذى كان يفعل
العجائب بلاهوته وهو الذى قبل الآلام بناسوته وهو الذى
ينطق بالالهيات بحسب كونه الهًا. ويقول عكسها بحسب
50 التدبير ونعلمه. هذا لا يحملنا على ان نقسمه الى طبيعتين
Na'um: alinea وفعلين كما قسمه قوم الى اثنين || فانه لو لم يتأنس لما كان
تال قولنا نحن البشر وما كان تألم من أجلنا. واذا كان بسبب
تواضعه لبس طبيعة العبد والفناء يقول القول الضعيف ويفعل
أفعال فقير لكونه افتقر وهو الغنى من أجلنا. فنحن نعرف
55 Na'um ١٣٨ علوه || ونقتنع ونقف فى الحد الذى وضعه لنا آباؤنا القديسون
ونسلك محجتهم ولا نقول بتغيير واستحالة مثل أصحاب
أوطيخا واصحاب الخيال ونترفع عن أن نرى رأى نسطور
العابد الانسان دون الله والذين يرون رأيه ويقسمون الغير
منقسم أو الذين يقولون بطبيعتين من بعد الاتحاد الذى لا
60 يدرك ويفوق كل فهم ويضيفون واحدًا الى آخر لان الذى ينقسم
الى اثنين لا يمكن ان يكون واحدًا بالاقنوم. ونترفع عن أن
cod. fol. 268 نقول اللاهوت أقنوم || واحد[1] مثل سبليوس ولا نفرق اللاهوت[2]
الى جواهر مثل أريوس ولا [3]نقول بتفاوت الاقانيم مثل[3] واليطس
و[4]بولس السميساطيى المنافقين[4]
65

---

[1] مختلطًا [2] اللاهوتيه [3-3] نضعفها مثل جهل المنافق [4-4] ولا مثل اقاويل الشميساطى النجس

Beilage III

Codex Vaticanus Syriacus 144 fol. 89[1])

fol. 89r a Aus der *'Εκκλησιαστικη* des Patriarcben Dionysius: Über den Abfall des Probus und des Archimandriten Johannes vom Glauben in der Zeit des antiochenischen Patriarchen Petrus.

In Alexandria war ein Sophist mit Namen Stephanus. Dieser meinte, man dürfe nicht sagen, daß die unterscheidende Bezeichnung der Naturen, aus denen Christus besteht, nach der Feststellung der Einheit beizubehalten sei. Obwohl er deswegen vom alexandrinischen Papst Damianus mehrfach verwarnt worden war, damit er sich von dieser Meinung abwende, lehnte er es ab, disputierte vielmehr, verwirrte frech, indem er seine Meinung durchzufechten suchte und bestimmte, es sei nicht möglich, einen Unterschied der Naturbezeichnung, aus denen Christus besteht, anzusetzen, ohne Teilung und Zählung der Naturen. Und als er wegen seiner Torheit und wegen seines Widerspruches gegen die heiligen Lehrer mit Recht von Damianus und von allen Wahrheitsfreunden verurteilt und abgelehnt worden war, kam gerade damals der Patriarch Mar Petrus nach Alexandria in Sachen der Anhänger des Paulus[2]), wie er selbst berichtet.

---

[1]) Vgl. S. 21.

[2]) *Anmerkung der Handschrift:* „Dieser war durch Jakob Burde'ana als Patriarch über Antiochia eingesetzt worden und war Alexandriner. Weil er aber mit dem Chalkedonenser Johannes in der Hoffnung auf Frieden Sakramentsgemeinschaft gehalten hatte, war er abgesetzt und verurteilt worden. (Er bemühte sich) heimlich einen Patriarchen für die Alexandriner einzusetzen. Und deshalb reiste Patriarcb Petrus nach Alexandrien und bestimmte ihnen einen andern Mann namens Petrus." Diese Anmerkung ist etwas konfus und wird dadurch nicht klarer, daß ihr die Worte „Patriarch von Antiochia" als Ergänzung oder Berichtigung nachgestellt sind.

Zusammen mit ihm zogen unter anderen auch Probus und der Archimandrit Johannes Barbur als Männer von Erkenntnis und Verstand. Und als sie von dem Sophisten hörten und seine Sache erfuhren, da setzte sich Probus hin und verfertigte eine Schrift gegen ihn in *χαρταις*, die seine Meinung widerlegte, seine Unwissenheit tadelte und seinen Gegensatz zu den heiligen Lehrern aufwies.

Als es nun dort nicht nach der Erwartung des Probus und des Archimandriten Johannes ging, nämlich, weil sie nicht Bischöfe wurden, richtete sich ihr Eifer und ihr Bemühen darauf, wobei sie sich zur Feindschaft gegen die Umgebung des Patriarchen wandten, mit dem Sophisten in Verbindung zu treten, während der Patriarch Mar Petrus sie warnte, nicht mit ihm in Verbindung zu treten, da er schon zuvor auf Grund ihrer Gesinnung wußte, daß sie ihm zufallen würden. Diese aber richteten sich nicht danach; sie blieben vielmehr in Ägypten und traten mit dem Manne in Verkehr. Und als hätten sie das, was sie vorher gegen ihn geschrieben hatten, vergessen, ließen sie sich sogleich verlocken und fielen mit ihrem Willen || in die lästerlichen Gedanken des Sophisten, und fol. 89r b zwar Probus öffentlich und unverhüllt, der Archimandrit aber zunächst heimlich.

Als nun Probus in Alexandria mit dem Sophisten und mit anderen Feinden der Wahrheit blieb, verwirrte er mit Eifer; im Gegensatz (zu früher) behauptete er, sowohl im Gespräch wie auch in Briefen, die er schrieb, das, was er vorher zerstört hatte; nein, freiwillig baute er es auf und bekräftigte es. Der Archimandrit dagegen auf seinen beiden Kniekehlen[1]) hinkend richtete seinen Gang hierhin und dorthin. Er wandelte sich nach der Meinung derer, mit denen er zusammentraf, und machte etwa auch eine Apologie, in der er die Torheit dieser Leute verwarf.

Als aber Probus von Damianus vertrieben war und nach dem Osten kam, intrigierte er, um die Lehren des Sophisten bei vielen auszusäen, bis er deswegen und wegen seiner Wandelbarkeit oder vielmehr wegen der Bosheit seiner Meinung von der Kirche getrennt und ausgestoßen wurde, wobei auch der Archimandrit dem wider ihn ergangenen Urteil zustimmte und ihn wie zum Schein verwarf. Auch brachte er ihm voll Eifer mit den übrigen die Überzeugung bei, daß er seine Torheit entschuldige, damit er nicht von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt würde. Zu allem diesen aber ließ sich der Archimandrit nur herbei, indem er (weiter) irrte. Und trotz vieler Versprechungen an den Patriarchen, von der Sache des

---

[1]) [illegible] l. [illegible], s. IRg 18, 21 Hex, Br. Lex. Syr. 685a. (Brockelmann).

Probus still zu sein, blieb er nicht still, sondern verwirrte die Gläubigen und die Mönche in der Herde, als wäre Probus zu Unrecht ausgeschlossen, und auch, daß sie sich bemühten, daß sein Urteil aufgehoben würde, indem sie entweder den Patriarchen überredeten oder bedrohten. Und mit seiner ganzen Kraft bemühte er sich, den Probus und die lästerliche Meinung des Sophisten in die hl. Kirche einzuführen.

Als er nun nach viel Bamühen und Verwirren nichts schaffte und nicht erreichte, was er wollte, kämpfte er schließlich öffentlich für die Meinung des Probua und des Sophisten und schrieb eine Verteidigung (χαρτης πληροφοριας) und forderte, daß er vor einer Synode der Bischöfe geladen werde und daß ihm Antwort und Bescheid von der Synode schriftlich zukäme. Als sich aber die Synode seinetwegen in Gubba Barraja versammelte und der Archimandrit vorgerufen wurde, kam er und brachte den Probus mit sich, daß er auf der Synode sein Helfer sei. Die Synode akzeptierte nun den Probus nicht, weil er zuvor aus der Kirche fol. 89ᵛ a verstoßen und getrennt war, der Archimandrit aber || bestand darauf, daß er mit ihm hineinkäme. Die Synode befahl aber dem Archimandriten: „Wenn du wünschest, daß Probus mit dir hineingeht, dann gebt ihr beide es schriftlich, daß ihr in allem miteinander übereinstimmt und eine Meinung und einen Willen habt. So mag er mit dir eintreten. Wenn du dich aber von seiner Meinung wendest, so tritt allein ein und entschuldige das, weswegen du in Untersuchung bist.“ Kaum hatta ar sich überreden lassen und war eingetreten, so wurde er vom Patriarchen und von der Synode mit Freude und Friedensgruß aufgenommen. Als man aber seine χαρτης empfing und diese vor der Synode verlesen wurde, fand man sie ganz voll von dar Lehre und Lästerung des Sophisten und des Probus. Naoh vielen Verwarnungen, dia sie ihm nahebrachten, daß er sich von seiner Meinung wande, nahm er nichts an. Es war nur billig, daß sie, da er sich für Probua varbürgte und von ihm mitreißen ließ, über ihn das Urteil dar Absetzung fällten und ihm den ganzen Priesterdienst und dia Gemeinschaft mit den Gläubigen entzogen, ebenso auch dem Probus mit ihm und einem jeden, der ihnen anhing odar mit ihnen übereinstimmte oder Gemeinschaft mit ihnen hielt.

Und sogleich schrieb der Patriarch Mar Petrus ainen Brief oder Traktat in Vollmacht der ganzen Synode, in dem er dia Meinung des Sophisten und des Probus vernichtete und zerstörte und durch Zeugnisse der Lehrer aufrichtete und bewies, daß wahrhaftig und wirklich der Unterschied der Naturen, aus denen Christus besteht, auch nach der Feststellung der Einheit gewahrt wird ohne Zählung und Unterscheidung dieser Naturen. Und er sandte ihn an alle

Mönchsklöster und an die Kirchen der Gläubigen der Ostdiözese, nämlich ganz Syriens, das ihm unterstand.

Als nun der Archimandrit und Probus sahen, daß sie von der ganzen orthodoxen Kirche verworfen wurden, ließen sie die Meinung des Sophisten, für die sie gestritten hatten, und hielten sich an die Meinung der Synode von Chalkedon. Sie gingen zum Patriarchen Anastasius von Antiochia, erklärten ihre Übereinstimmung und wurden von ihm aufgenommen. Als der Archimandrit aus seinem Kloster vertrieben wurde, nahm er Wohnung im Kloster des Hauses Mar Eustath von Artaḥ, und sie machten ihn zu ihrem Haupt und Führer. Und so blieb ihre Sache bis in die Zeit nach dem Tode des Mar Petrus.

Durch ihre Schuld wandten sich aber auch viele Orte aus der Landschaft Antiochia vom wahren Glauben und hingen den Chalkedonensern an.

Als sie nun nach dem Tode des Petrus etwas wie Kraft gefunden hatten, suchten sie von Anastasius von Antiochia den Befehl zu erwirken, daß sich die Mönche || von allen Klöstern sammelten fol. 89ᵛ b und nach Antiochia kämen, um mit ihnen eine Untersuchung anzustellen und ihnen zu zeigen, daß Mar Petrus und seine Anhänger in eine Glaubenserneuerung geraten wären. Denn sie hätten bekannt, daß die unterscheidende Bezeichnung der Naturen, aus denen Christus besteht, bewahrt bleibt; sie hätten aber nicht bekannt, daß auch die Zählung der Naturen bewahrt bleibt. Als sich die Mönche nun nach ihrem Willen versammelten und mit Gewalt nach Antiochia kamen, wurden sie dort 6 Monate festgehalten und Probus und der Archimandrit Johannes veranstalteten mit ihnen eine Ausfrage und Untersuchung in acht τομοι, die sie wider jene schrieben, die Mönche wiederum schrieben acht andere als Antwort an sie. Schließlich wurden sie überwunden und schuldig gesprochen, indem sie sie aus ihren χαρταις und ihren früheren Worten und besonders aus denen des Probus tadelten, als Lügner erwiesen, als Verkehrer und als Wetterwendische[1]).

Als der ehrgeizige Probus von diesem ἀγων mit Schande bedeckt war und in Syrien sich nicht ohne Beschämung aufhalten konnte, begab er sich nach Konstantinopel, gewann Boden und, nachdem er den dortigen Patriarchen verführt hatte, machte er ihn zum Bischof der Stadt Chalkedon. Nachdem er dies Amt einige Zeit versehen hatte, erreichte ihn sein Ende. Als er erkannte, daß er sterben werde, befahl er seinen συγκελλοις, auf die Wege und in die

[1]) Soweit reicht Assemanis Reproduktion und Übersetzung. Aber gerade der Abschluß ist für die Berichterstattung des Dionysius charakteristisch (vgl. S. 28).

Städte zu gehen und das Meer und das Trockene zu durchziehen, ob sie ihm, wenn möglich, einen orthodoxen Bischof oder Priester bringen könnten, der ihn von seinem Abfall absolvieren könnte. Als sie aber viel forschten und niemand fanden und der Mann sehr geplagt wurde und büßte, bat er, daß sie ihm wenigstens einen Bruder brächten, wenn er sich finden ließe, und sie fanden keinen. Als aber einer seiner *σύγκελλοι* entgegnete, ob denn ein Bruder einen Bischof absolvieren könne, sagte er zu ihm: „Ja! ein orthodoxer Bruder kann einen häretischen Bischof absolvieren." Und wieder wandte er ihm ein und sprach: „Mar Probus, sind wir Häretiker?" Und er bezeugte und sprach: „Wahrhaftig, es ist so." So starb er und ging dahin ohne Absolution.

Der *σύγκελλος* aber entschied sich, nicht länger mit den Chalkedonensern Gemeinschaft zu halten; er brach gleich auf und kam nach Syrien. Er bleib mit den Gläubigen vereint, erzählte vor vielen und sprach, daß es wirklich dem Probus bei seinem Tode so ergangen wäre.